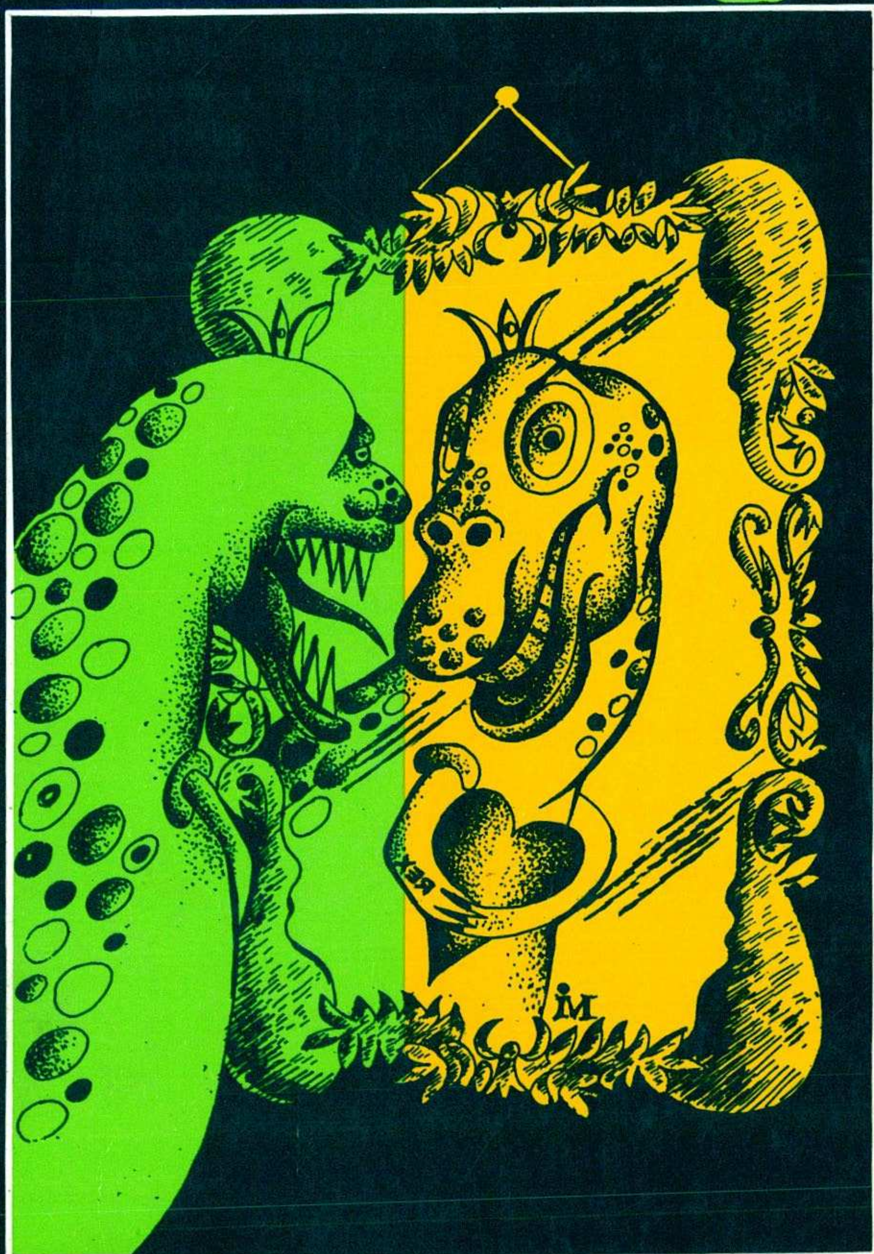
XX VEK

cvetan todorov

mi i drugi



BIBLIOTEKA XX VEK

Posebna izdanja

Urednik
IVAN ČOLOVIĆ

CVETAN TODOROV

MI I DRUGI

Francuska misao o ljudskoj raznolikosti

Preveli sa francuskog
Branko Jelić, Mira Perić i Mirjana Zdravković

BEOGRAD, 1994

Naslov originala
Tzvetan Todorov: NOUS ET LES AUTRES
La réflexion française sur la diversité humaine

Fondacija Soros - Jugoslavija
pomogla je izdavaču da objavi ovaj prevod.

Recenzent
ALJOŠA MIMICA
Korice
IVAN MESNER

Predgovor




Upoznao sam zlo u prvom delu svog života, u vreme kada sam živeo u zemlji kojoj je bio nametnut staljinistički režim. Upoznavao sam ga postepeno: prvih godina posle rata bio sam premali da bih potpuno shvatio smisao vesti o iznenadnom nestanku nekog rodaka ili porodičnog prijatelja, o njegovom progonstvu u neki gradić u provinciji, ili o brzom topljenju njegovih sredstava za život. Pored toga, članovi moje najuže porodice podržavali su u početku taj režim i spadali u krug onih koji su od njega imali koristi. Moja predstava o njemu zamutila se krajem 1948. godine, kada su se neki drugi prijatelji mojih roditelja, koji su pripadali istoj društvenoj sredini kao i oni, obreli u zatvoru, ili kada se o njima počelo rđavo govoriti u novinama (koje sam tada bio u stanju da čitam), ili kada je moj otac počeo da doživljava neprilike u ustanovi u kojoj je radio. Ipak, ostao sam revnostan član pionirske organizacije sve do 1952. godine. Zatim je Staljin umro, a ja sam postepeno otkrivao, ulazeći istovremeno u mladićko doba, ispraznost zvaničnog govora sa kojim sam svakog dana bio u dodiru.

Nikada nisam neposredno bio žrtva tog režima, pošto na njegov pritisak nisam odgovorio – kao, uostalom, ni mnogi moji sunarodnici – protestujući ili sukobljavajući se sa njim, nego odlučivši da budem čovek sa dve ličnosti: prva od njih bila je javna i pokorna ličnost, druga privatna, i postupala je po svom nahođenju. Pa ipak, u jednom drugom značenju te reči, svakako sam, uprkos svemu tome, bio žrtva tog režima, isto onako kao i bilo koji drugi stanovnik moje zemlje, a moja privatna ličnost nije bila, kao što sam to uobražavao, delo samo moje volje, pošto se izgrađivala kroz moje reagovanje na ono što me je okružavalo. U toj sam sredini upoznao zlo. Ono se sastojalo u više nego očiglednom neskladu između, s jedne strane, fraza kojima su se predstavnici vlasti okružavali, i, s druge strane, njihovog načina života i načina života koji su nam nametali, a ti načini su se, kako je izgledalo, nadahnjivali potpuno drugačijim načelima; sastojalo se u tome što su građani bili primorani da javno izjavljuju da prihvataju ta zvanična učenja, i u tome što su zbog toga gubile svoje značenje najuzvišenije reči, reči "sloboda", "jednakost" ili "pravda", koje su bile upotrebljavane zato da bi se prikrili represija, favoritizam, vapijuće razlike u postupanju prema pojedin-

cima; sastojalo se i u tvrđenju po kome o svakom predmetu postoji samo jedno ispravno gledište, i u ustanovljavanju da to gledište određuju tadašnji moćnici u sopstvenom interesu, pošto je "istina" tada bila još samo jedna od stvari u kojima se ispoljavalo delovanje sile; u neograničenoj i samovoljnoj vlasti za koju smo osećali da se nalazi u rukama policije i službe bezbednosti, partijskih funkcionera i rukovodilaca u državnom aparatu, rukovodećih kadrova u preduzećima, koji su u svakom trenutku mogli da vas ostave bez posla, liše kuće, prijatelja i slobode; u podsticanju ljudi na to da budu poslušni i da ne teže da se bilo čime izdignu iznad osrednjosti, u sistemu potkazivanja, ustanovljenom na svim nivoima, koje je istovremeno bilo postalo najbrži način da se dođe do nekog položaja; u strahu ljudi od toga da će osetiti strah. Same po sebi, materijalne teškoće i nestašica robe široke potrošnje nisu bile zlo (pre su bile nevolja), ali su to postajale utoliko što su jasno proizilazile iz drugih karakteristika tog režima i bile tako reći njegova znamenja. To zlo nije, razume se, bilo homogeno, jer bi u protivnom život bio nemoguć: i dalje sam sretao izvanredne ljude, ili imao koristi od izvanrednih postupaka ljudi koji nisu uvek bili izvanredni. I najzad, ako nije postojao pristojan javni život, zauzvrat, privatni život bio je izvanredno razvijen (bez obzira na to što toga u to vreme nisam bio svestan): ljubavi, prijateljstva, intelektualne ili umetničke strasti bili su veoma snažni.

Kada sam došao u Francusku i kada je počeo drugi deo mog života, moje iskustvo sa zlom dobilo je dvostruku dopunu. S jedne strane, iako više nije bilo onako neposredno kao ranije, ono se, kao što se i moglo očekivati, proširilo. Zahvaljujući pročitanim knjigama i osobama koje sam sreo bolje sam upoznao genocid koji su nacisti izvršili, ili posledice koje su atomske bombe bačene na Hirošimu i Nagasaki prouzrokovale u Japanu; čitajući neke druge knjige saznao sam za strahote običnog rata, kao i, u daljoj prošlosti, za strahote ratova vođenih radi osvajanja kolonija i strahote koje su počinili režimi uspostavljeni u njima. Ta zla nisam lično video, ali osećam da između njih i zala koja sam lično iskusio postoji sličnost, pa zato bez dvoumljenja prepoznajem zlo u nekom zlu (dvoumim se onda kada je u pitanju ono što je dobro). Imam utisak da sam u tom pogledu došao do nekakvog apsolutnog saznanja, koje će večno ostati u mojoj svesti; moja privrženost demokratskom idealu ne zasniva se samo na razumu: kad god ga neko dovodi u pitanje, krv mi jurne u glavu i osećam kako se kostrešim na svog sagovornika.

Druga dopuna je potpuno drugačije prirode. Malo-pomalo, otkrio sam naime da su, izuzev u veoma malom broju slučajeva, osobe koje sam upoznavao posle svog dolaska u Francusku lišene etičkog osećanja koje bi se moglo uporediti sa veoma razvijenim etičkim osećanjem kojim sam ja bio sputan. Bilo je među njima, razume se, i osoba sa nepokolebljivim ubeđenjima, ali to su bila politička, a ne etička ubeđenja, koja su se sastojala od planova u vezi sa budućnošću pre nego od reakcija na sadašnjicu sagledanu

u svoj njenoj šarolikosti, a da i ne govorimo o tome da su ciljevi koji su ih nadahnjivali najčešće bili varijante onih istih načela od kojih sam u svojoj zemlji bio naučio da toliko zazirem...

Ali zašto mi on sve to priča? – pita se u nedoumici čitalac ove knjige. Reći ću zašto to činim, ali najpre moram da opišem jedan drugi vid tog iskustva.

Dok sam zapažao da većina mojih novih drugova ne reaguje etički na zbivanja u sadašnjici, u isti mah sam uočavao i jednu drugu njihovu osobinu, koja je možda bila posledica, ili uzork takvog njihovog stava: hoću da kažem da ubedenja koja su javno iznosili nisu u značajnijoj meri uticala na njihovo ponašanje, i obrnuto. Ne ulazeći u pojedinosti, reći ću da su živeli kao "malogradani", a pozivali se na jedan revolucionarni ideal, koji bi, da je bio ostvaren, onemogućio neke vidove njihovog života, do kojih su, međutim, kako je izgledalo, veoma držali. Nisam očekivao da njihov život bude savršena ilustracija njihove vere: pošto ni ja sâm nisam bio neki svetac, nisam mogao zahtevati da oni budu sveci (uostalom, ko oseća želju da živi sa svecima?); ali bio sam neprijatno iznenađen tim potpunim neskladom između njihovog načina života i onoga što su govorili, tim sukobljavanjem – koga oni sami nisu bili svesni – dveju nezavisnih, pa čak i oprečnih težnji, a to nikako nije isto što i napetost koja postoji između nečega što se hoće i njegovog ostvarenja, koje mora biti nesavršeno. Da tako reagujem opet su me, bez sumnje, naveli moje prethodno iskustvo i odvratnost koju osećam prema rečima koje ne podupiru činovi. Uvideo sam da istovremeno želim da svoju misao napajam, koliko god to mogu, svojim iskustvom i da budem spreman da živim u skladu sa zaključcima do kojih me je rasuđivanje moglo dovesti.

Međutim, u mom tadašnjem životu nešto se nije dobro slagalo s tim idealom, a to nešto bio je odnos između profesionalnog rada i života izvan njegovih okvira, ili, bolje rečeno, tu je bilo u pitanju nepostojanje tog odnosa. Pošto su me privukli književni i jezički problemi, tada sam se bio uputio u ono što se naziva terminom "humanističke (i društvene) nauke". Ali nijedno gledište do koga sam uspevao da dođem razmišljajući o jeziku ili književnosti nije bilo ni u kakvoj vezi s mojim ubeđenjima ili simpatijama, onakvim kakve sam ih u sebi otkrivao u časovima koji nisu bili posvećeni radu; štaviše, izgledalo je da logika tih nauka *a priori* isključuje svaku takvu interferenciju, pošto se smatralo da je istraživačev rad utoliko bolji ukoliko je "objektivniji", to jest ukoliko je omogućio da se ukloni svaki trag subjekta kakav sam tada bio, ili vrednosnih sudova koje sam mogao da izreknem. Prema tome, u jednom délu svog života – on je, doduše, bio kratak – i sâm sam zapadao u nekoherentnost, ili barem u usamljenost, zbog kojih sam bio gotov da prekorevam osobe iz moje okoline.

Kada sam postao svestan te podvojenosti, počeo sam da bivam nezadovoljan – to nezadovoljstvo neprestano je raslo – pomenutim humanističkim i društvenim naukama (u koje, po mom shvatanju, spada i istorija), onakvim kako se one danas obično upražnjavaju. Raskid između načina na koji se živi i onoga što se govori, između činjenica i vrednosti, izgleda mi veoma štetan, a posebno kada su te nauke u pitanju (kažem "raskid", a ne "razlikovanje", jer istraživač može da razlikuje činjenice i vrednosti i da ih istovremeno povezuje). U tome se, naime, po mome mišljenju, sastoji najzanimljivija razlika između humanističkih nauka i ostalih nauka (prirodnih nauka). Često ih suprotstavljaju jedne drugim na osnovu nekih drugih merila: na osnovu stepena preciznosti kojom se odlikuju saznanja koja one pružaju, ili na osnovu prirode intelektualnih radnji koje one podrazumevaju, ili na osnovu uslova u kojima naučnici posmatraju ono što proučavaju. Ja smatram da razlika u onome što se proučava (ljudsko/neljudsko) povlači za sobom jednu drugu, bitnu razliku u odnosu koji se uspostavlja između naučnika i predmeta koji on proučava. Mnogo stvari odvaja geologa od minerala koje proučava, dok veoma malo stvari odvaja istoričara ili psihologa od predmeta kojim se bavi, to jest od drugih ljudskih bića. Iz toga ne proizilazi da istraživači koji rade u tim oblastima treba manje da drže do preciznosti, niti da odbacuju načelo razuma, nego proističe to da oni treba da odustanu od odstranjivanja onog što je tim naukama svojstveno, a to su zajedništvo subjekta i objekta i neraskidiva povezanost činjenica i vrednosti. U humanističkim naukama misao koja se ne napaja naučnikovim ličnim iskustvom brzo se izmeće u skolastiku i pričinjava zadovoljstvo jedino naučniku ili birokratskim ustanovama, koje obožavaju kvantitativne date. Kako istraživač može da proučava ono što je ljudsko a da pritom ne zauzme neki stav prema datom pitanju? U potpunosti prihvatam ovu opasku Simone Vej: "Sticanje znanja približava istini onda kada je u pitanju upoznavanje onoga što se voli, i jedino tada" (*Ukorenjenost*, str. 319). I tako sam bavljenju humanističkim i društvenim naukama naposletku pretpostavio pisanje ogleda iz oblasti morala i politike.

Istini za volju, taj odnos nije uvek očigledan: neki segmenti ljudskog bića koje se proučava bliži su subjektu i vrednostima nego neki drugi segmenti. Kako možete da znate šta je dobro a šta zlo kada vam neki filozof kaže da biće pretpostavlja bivstvujućem, ili misao razumu? Kako da sa svojom subjektivnom intimom povežem hipoteze koje lingvisti iznose o sintaksičkoj strukturi rečenica? Izvesno je da se, onda kada se proučavaju forme, vrednosti i subjektivnost dugo mogu ostavljati po strani. Ali, ako stvari uzmemo s druge strane, možemo reći da nam filozofske apstrakcije mogu postati bliže zahvaljujući misli usredsredjenoj na moralna i politička pitanja, a ona je tu upravo posrednik, jer stupa u odnos kako sa najapstraktinijom metafizikom, tako i sa svakidašnjim životom. Može nam biti teško da budemo načisto jesmo li pobornici racionalnosti ili njeni protivnici; stvari postaju malo ja-

snije kada shvatimo da je to opredeljivanje istovremeno i opredeljivanje za demokratiju ili protiv nje. Iz filozofskih učenja, govorio je Tokvil, proističu neke posledice u stvarnosti, pa ona i time utiču na mene.

Sada će čitaocu biti jasno da, ako sam za predmet ove knjige izabrao odnos između "nas" (kulturne i društvene grupe kojoj pripadam) i "drugih" (onih koji njoj ne pripadaju), odnos između raznolikosti naroda i jedinstva ljudskog roda, taj izbor ima izvesne veze i sa današnjom situacijom u Francuskoj, zemlji u kojoj živim, i sa mojim sopstvenim položajem u njoj. On se neće ni čuditi što nastojim da saznam ne samo kakav je taj odnos bio nego i kakav treba da bude, ne jedno *ili* drugo, već jedno i drugo.

Duhovno kretanje koje sam maločas opisao dovelo me je do toga da napišem knjigu *Osvajanje Amerike (La Conquête de l'Amérique*, 1982), u kojoj sam već raspravljao o ovoj temi i svesno zauzimao isti stav. I danas držim do tog dela; međutim, završivši ga, nisam osećao samo zadovoljstvo. Voleo sam priče kojima sam ponovo udahnjivao život, Kolumbovu i Kortesovu, Montezuminu i Las Kasasovu priču, ali imao sam utisak da u svojoj pojmovnoj analizi tih priča nisam dopro do suštine stvari. Nisam dakle hteo da dignem ruke od tog predmeta, a ipak nisam video nikakvu svrhu da istu takvu analizu izvršim na nekom novom predmetu, pošto bih se u njoj sukobio s istim teškoćama. Tada sam odlučio da se oslonim na mislioce iz prošlosti. Pomislio sam: nisu li, na kraju krajeva, razni autori koji su svakako bili inteligentniji od mene, filozofi i političari, naučnici i pisci, od pradavnih vremena raspravljali o istom pitanju, i neću li moći, ako im budem analizovao misao, da iskoristim tu njihovu inteligenciju? Tako sam iz ravni događaja prešao u ravan razmišljanja.

Ali oblast koju sam izabrao da proučim zbog toga se, pošto je više nije ograničavala neka posebna priča, previše širila. Hoću li da se dam na čitanje dela svih mislilaca svih vremena? Ma koliko da su mi ambicije bile velike, nisu mogle dotle da idu! Izabrani predmet suzio sam najpre u geografskoj ravni: odlučio sam da se ograničim na Francusku. Učinilo mi se da više razloga opravdava tu odluku: najpre okolnost da, poreklom stranac, već dosta vremena živim u ovoj zemlji, zbog čega mi se njeno bolje upoznavanje donekle ukazalo kao nešto što mi je dužnost; pored toga, misao o pitanju koje me zanima ima u Francuskoj dugu i bogatu tradiciju: kada je u pitanju evropska istorija, francuska misao je najvažnija, jer je asimilovala doprinose drugih tradicija i sama uticala na njih. Upoznavši samo francusku tradiciju – a to proučavanje ipak ne premaša ljudske mogućnosti – raspolagao bih značajnim uzorkom evropske istorije (naše istorije, moje istorije) uzete u celini.

Zatim sam suzio vremenske okvire svog proučavanja. Središnje pitanje koje sam hteo bolje da shvatim ticalo se sadašnjosti; iz tog razloga moje istorijsko istraživanje moralo se pretvoriti u nastojanje da otkrijem njene

korene. Zbog toga sam veću pažnju poklonio jednom razdoblju istorije, to jest dvestagodišnjem razdoblju od početka XVIII do početka XX veka (ali nisam se ustručavao da u slučaju potrebe to pravilo prekršim, pošto u ovoj knjizi govorim i o Montenju i Levi-Strosu). I najzad, u okviru tog razdoblja, autore o kojima ću govoriti izabrao sam na osnovu dva merila, to jest subjektivnog merila i objektivnog merila, a to znači na osnovu moje sposobnosti da proniknem u njihovu misao, pa, prema tome, i izvesne moje duhovne srodnosti sa njima, i na osnovu ugleda koji su oni imali u vreme kada su živeli, ili koji danas imaju. Posle mnogo lutanja, naposletku sam konačno izabrao petnaestak autora koje sam mogao malo podrobnije da proučim; nekima od njih – Montenju, Rusou, Šatobrijanu, Renanu i Levi-Strosu – poklonio sam više pažnje nego ostalim.

Žanr u kome sam izabrao da se ovde ogledam nije istorijska studija, nego razmišljanje o istoriji, i to je razlog što u ovoj knjizi čitalac neće naći iscrpan (ili čak kontinuiran) opis jednog određenog razdoblja nego analizu nekoliko reprezentativnih mislilaca, i što je, isto tako, i plan ove knjige tematski, a ne hronološki. Ipak, istorija nije daleko od onoga čime se ovde bavim: bez obzira na to što sam pošao od nekoliko sasvim opštih kategorija (mi i drugi, jedinstvo i raznolikost, bića i stvari, pozitivno i negativno), teme koje sam proučio nametnule su mi se zbog uloge koju su odigrale u skorašnjoj prošlosti. Uočio sam da se u Francuskoj u toku ta dva veka razmišljanje o raznolikosti naroda bilo usredsredilo na nekoliko krupnih pitanja, pa sam njih odlučio da proučim. To su sledeća pitanja: pitanje suprotnosti između univerzalnih sudova i relativnih sudova, pitanje rase, nacije i čežnje za egzotičnim. Svaki od pomenutih pojmova je tema jednog dela ove knjige, a u okviru tih delova vraćao sam se približno hronološkom načinu izlaganja. Peti i poslednji deo knjige razlikuje se od njenih prethodnih delova: u njemu naposletku (i pre nego što ću izneti sopstveni zaključak) proučavam dva dela pisca čije mi se razmišljanje učinilo najpoučnije u čitavaoj tradiciji, a to je Monteskje.

Prema tome, predmet ove knjige jesu ideologije, i taj izbor možda zaslužuje da bude ukratko objašnjen. Ovde govorim ne o samim rasama niti o rasističkim ponašanjima nego o učenjima o rasi, ne o kolonijalnim osvajanjima, nego o opravdanjima koja su za njih bila davana, i tako redom. Da nema u tome nekakvog skolastičkog samozadovoljstva, pošto je prijatnije baratati pisanim raspravama nego događajima? Nadam se da nema. Ovaj izbor proističe iz dva ubeđenja. Prvo ubeđenje jeste da u učenjima iz prošlosti ne vidim samo izraz *interesa* njihovih tvoraca, nego priznajem da su ona u izvesnoj meri istinita: proučiti pisane rasprave raznih mislilaca da bi se preko njih dospelo do sveta možda znači ići zaobilaznim putem, ali taj put ipak do njega dovodi (a uz to donosi i neke druge prednosti). Drugo ubeđenje jeste ubeđenje da su i pisane rasprave događaji, pokretači istorije, a ne samo njeni prikazi. Ovde treba izbeći alternativu "sve ili ništa". Istoriju ne

stvaraju samo ideje, nego na nju utiču i društvene i ekonomske snage, ali ni ideje nisu samo plod delovanja tih snaga. One omogućavaju pre svega činove, a zatim i to da se ljudi navedu da te činove prihvate: to su, na kraju krajeva, presudno važni činovi. Da to ne verujem, zašto bih napisao sâm ovaj tekst, čija je svrha i to da utiče na ponašanja izvesnog broja osoba.

Prema tome, ova knjiga ukazuje se kao hibridna tvorevina: ona je delom istorija misli, a delom ogled iz moralne i političke filozofije, što, očigledno, može da razočara nepokolebljive ljubitelje kako one prve, tako i ove druge. Ali nisu li, sa stanovišta tradicije, svi žanrovi hibridni? Ne mogu da napišem delo u kome će biti izložene samo moje ideje, ali ne želim ni da se ograničim isključivo na rekonstruisanje prošlosti. Izlažući se opasnosti da ovde ispoljim nedostatke oba ta stava, to jest da budem isto toliko uobražen koliko i neki esejist, i isto toliko dosadan (u najgorem slučaju!) koliko i neki istoričar, obavezujem se da ću ići – a nisam jedini sa takvim opredeljenjem – tim srednjim putem. Ne osećam se ugodno ni u onome što je opšte, ni u onome što je posebno: zadovoljava me jedino njihov spoj. Međutim, mogu malo određenije da kažem kako vidim svaku od dveju strana mog rada.

Onakva kako je ja shvatam, istorija misli razlikuje se istovremeno od istorije ideja i istorije (ili proučavanja) dela. Misli je svojstveno to da je plod razmišljanja nekog pojedinca. Istorija ideja, pak, proučava anonimne ideje uklapajući ih ne u sinhronijski kontekst u kome ih je neko formulisao, nego u dijahronijski niz koji obrazuju druge formulacije iste ideje. Istorija dela nastoji, sa svoje strane, da opiše i protumači pojedine tekstove a ne celokupnu misao jednog autora. Ipak, ta razlikovanja ukazuju pre na jednu težnju nego na jedan isključivi izbor. Pre nego što sam magao da pristupim analizovanju misli jednog autora uvideo sam da treba da prikažem opšti intelektualni kontekst u kome je on razmišljao; stoga se u uvodnom poglavlju svakog dela ove knjige bavim istorijom ideja pre nego istorijom misli. Isto tako, izvesna sa moga stanovišta veoma značajna dela (*O duhu zakona, Dodatak Bugenvilovom "Putovanju oko sveta", Načezi, Ogled o nejednakosti ljudskih rasa*) primorala su me da pokušam da ustanovim kakva je sama njihova struktura. Istorija misli je prosto-naprosto oblik u kome se moja analiza najčešće javlja.

Taj izbor doveo je i do jedne druge posledice. Kada se istraživač suoči sa nekim tekstom, on može da nastoji pre svega da ga objasni (društvenim uzrocima ili psihičkim konfiguracijama, na primer), ili pak da ga shvati; ja sam se opredelio za ovaj drugi put. Zbog toga sam malo išao "uzvodno" od tekstova ka uzrocima koji su doveli do toga da oni budu napisani, a mnogo više sam išao "nizvodno" od njih, pošto sam nastojao da otkrijem ne samo njihovo značenje, nego isto tako i ono što oni podrazumevaju u ravni politike, etike i filozofije. Ukratko, ja polazim od postavke da je, ako je neko nešto rekao, to rekao (i) zato što je to hteo da kaže; ma kakve bile snage

koje su delovale kroz njega, smatram da je odgovoran za ono što je rekao. Po tome je moj način čitanja samo ilustracija jedne od teza koje zastupam.

Što se pak tiče druge strane ovog rada, smatram da moju nameru (ako ne i njeno ostvarivanje) najbolje karakteriše reč "dijalog". To pre svega znači da me ne zanima samo značenje tekstova autora koje proučavam (moja analiza nije "metagovor" koji se iz osnova razlikuje od "govora-predmeta", pošto prvi govori o tekstu, a drugi o svetu), nego da me zanima i to da li oni sadrže istinu ili je ne sadrže; nije mi dovoljno da uočim argumente koji se u njima iznose (to je ono prvo što istraživač mora učiniti), nego nastojim i da utvrdim da li ih mogu prihvatiti, zato što u ovoj svojoj knjizi govorim i o svetu. U onoj meri u kojoj je to moguće, sagledavam ove dijaloge u istoriji, ili ih u nju projiciram. Najpre nastojim da razne ideje jednog istog autora uporedim jedne s drugima; zatim rekonstruišem dijaloge među autorima: na početku naročito Ruso odgovara drugim autorima iz moje knjige, Montenju, La Brijeru ili Didrou; kasnije Tokvil odgovara Gobinou, a Džon Stjuart Mil Tokvilu; i najzad, oni koji su kritikovali Monteskjea – Helvecije, Kondorse ili Bonald – traže od njega da im odgovori na neka pitanja. I Monteskje i Ruso jedan drugog kritikuju. Na nekim drugim mestima u ovoj knjizi, pošto taj dijalog nisam otkrio u istoriji – ili ga nisam otkrio u vidu koji bi me zadovoljio – smelo se sâm pojavljujem u ulozi sagovornika i u svoje sopstveno ime upražnjavam interpelativnu kritiku.

Opredeliti se za dijalog znači i izbeći dve krajnosti – monolog i rat. Nije važno da li je u pitanju kritičarev ili autorov monolog, jer je u njemu uvek reč o nekoj već otkrivenoj istini, koju treba još samo izložiti; ja, pak, ugledajući se u tom pogledu na Lesinga, više volim da tragam za istinom nego da njome raspolažem. Postoji i ratovanje kroz tekstove, a, uostalom, nisam ga uvek u svakoj prilici izbegao: kada čovek nema ništa zajedničko sa autorom sa kojim se suočava, i kada oseća samo odbojnost prema njegovim idejama, dijalog sa njim postaje mu nemoguć, pa se zato priklanja satiri i ironiji, a one nepovoljno utiču na razumevanje tekstova dotičnog autora (to mi se možda dogodilo onda kada su bili u pitanju autori koji najbolje oličavaju ono što nazivam "prostačkim učenjem o rasi").

I najzad, vođenje dijaloga suprotstavlja se, po mom mišljenju, govoru koji se služi očaravanjem i sugestijom time što se ono obraća moćima čitaočevog razuma, a ne nastoji da obrlati njegovu maštu ili da ga dovede u stanje potpune, divljenjem prožete duhovne pasivnosti. Rđava strana ovog opredeljivanja za dijalog jeste to što će moji argumenti ponekad izgledati pomalo previše prizemni, ali i to je posledica moje želje da ne razdvajam način na koji živim od onog što govorim, da ne provedem ono što ne mogu svesno da prihvatim kao načelo sopstvenog delanja. Iz istog razloga moj tekst sadrži tako veliki broj citata: želim da čitalac može o svemu da donese sopstveni sud, pa sam stoga pokušao da mu, koliko je god to bilo moguće, stavim na

uvid sve što je rečeno o predmetu o kome raspravljam (jer ne pretpostavljam da on uvek ima pored sebe sve knjige o kojima govorim).

Da kažem na kraju još i to da sam se, imajući na umu čitaoca, opredelio za sistem upućivanja koji sam nastojao da u najvećoj mogućnoj meri pojednostavim: naslov i broj strane koje dajem u svom tekstu upućuju na bibliografiju na kraju knjige, koja sadrži i nekoliko dodatnih obaveštenja (datuma i drugih podataka). Obilato sam – to se samo po sebi razume – koristio znanje nagomilano u izdanjima i tumačenjima tekstova koje analizujem: među istoričarima misli na koje sam se oslonio želeo bih posebno da pomenem Viktora Goldšmita (za XVIII vek) i Pola Benišua (za XX vek). Što se tiče autora koje u ovoj knjizi ne proučavam, ali koji su na mene uticali svojim idejama, njih ne pominjem u svom tekstu: ako u njemu nešto tvrdim, to znači da sam spreman da za to preuzmem odgovornost kao za svoje lično mišljenje. Stoga ću se zadovoljiti time da ovde pobrojim moguće i često protivrečne uticaje mrtvih i živih autora, kao što su Maks Veber i Jirgen Habermas, Leo Štraus i Hana Arent, Karl Poper i Isaija Berlin, Remon Aron i Luj Dimon, ne izostavljajući ni mog prijatelja Lika Ferija.

A sada mogu da pređem na ozbiljne stvari.

1

Univerzalno i relativno

Etnocentrizam

Klasičan duh

Ljudi se međusobno beskrajno razlikuju. Ako bismo hteli da to proučimo, odakle da krenemo? Recimo, da treba započeti sa razlikovanjem dva (inače međusobno povezana) ugla gledanja. Posmatrana iz prvog, raznolikost je u samim ljudskim bićima; ako se od te pretpostavke pođe, ono što treba ispitati jeste činimo li jednu ili više vrsta (ista rasprava je, u XVIII veku bila formulisana terminima "monogeneze" i "poligeneze") i, ako pretpostavimo da činimo jednu, dokle dosežu razlike među ljudskim grupama. Drugim rečima, to je problem ljudskog jedinstva i raznolikosti. Što se tiče drugog ugla posmatranja, tu ćemo svoje interesovanje usredsrediti na problem vrednosti, odnosno razmatraćemo pitanje postoje li univerzalne vrednosti, pa prema tome i mogućnost donošenja univerzalnih sudova, ili su pak sve vrednosti relativne (zavisne od mesta, istorijskog trenutka, pa čak i identiteta jedinki). U slučaju da prihvatimo postojanje univerzalne lestvice vrednosti, ispitivaćemo takođe koliki je njen obim, šta ona obuhvata, a šta isključuje. Problem jedinstva i raznolikosti postaje u datom slučaju problem univerzalnog i relativnog i njime ćemo i započeti ovo istraživanje.

Univerzalističko opredeljenje može biti ovaploćeno u više oblika. *Etnocentrizam* zaslužuje da se istakne kao prvi, budući da je od svih najzastupljeniji. U našem izlaganju pomenuti termin označavaće neopravdano nastojanje da se vrednosti svojstvene društvu kojem pripadamo izdignu na nivo univerzalnih vrednosti. Etnocentrist je, moglo bi se reći, prirodna karikatura univerzaliste; težeći ka opštem, on polazi od posebnog, koje se zatim trudi da uopšti, međutim, to posebno neizbežno mora njemu biti blisko, to jest, praktično postojati u njegovoj kulturi. Jedina razlika – ali očigledno presudna – između univerzaliste i etnocentriste leži u tome što etnocentrist sledi liniju najmanjeg otpora i postupa nekritički; on veruje da su njegove vrednosti prave vrednosti i to mu je dovoljno; nikada ne nastoji da to što tvrdi stvarno i dokaže. Univerzalist koji nije etnocentrist (potrudimo se bar da ga zamislimo) pokušao bi da razumom argumentuje preimućstvo koje nekim vrednostima daje na štetu drugih; bio bi čak posebno oprezan prema

onome što se, i pored toga što mu se čini univerzalnim, nalazi i u njegovoj sopstvenoj tradiciji; i bio bi spreman zanemariti ono što mu je blisko i prihvatiti rešenje koje je uočio u nekoj stranoj zemlji ili do kojeg je došao deduktivnim putem.

Etnocentrizam ima, dakle, dva lica: pretenziju da predstavlja opšte, s jedne strane, i sadržinu posebnog (najčešće nacionalnog), s druge. Primeri etnocentrizma u istoriji francuske misli, kao i u istoriji misli drugih zemalja, su bezbrojni; pa ipak, ako tražimo najprikladniju ilustraciju – a za sada je reč samo o ilustraciji, koja nam omogućuje da precizno odredimo ideje – oko izbora nema dvoumljenja: bilo bi to ono što Ipolit Ten u delu *Postanak savremene Francuske* naziva "klasičnim duhom", odnosno duh XVII i XVIII veka, koji se ponekad (u drugim zemljama) jednostavno poistovećuje sa francuskim duhom. Najpre treba reći da čitava jedna filozofska struja toga doba u Francuskoj nastoji da predstavi čoveka "uopšte", pored njegovih posebnih varijanti; pa i sam jezik nastoji da postane univerzalan, smatrajući sebe jezikom razuma, a tačno je da se i koristio i van granica Francuske. Kad Paskal objavljuje nacrt svoga dela, on piše: "*Prvi deo*: Beda čovekova bez Boga. *Drugi deo*: Blaženstvo čovekovo s Bogom" (*Misli*, 60). Reč čovek upotrebljava sa određenim članom (*l'homme*). Ono što Paskal izlaže treba da bude primenljivo na sve ljude, na čoveka uopšte. Uvod u svoje delo *Maksime* La Rošfuko započinje odeljkom "Saveti čitaocu", gde kaže: "Evo slike čovekovog srca koju pružam čitaocima". Čak i ne postavlja pitanje da li to srce ostaje isto u svim podnebljima.

Za La Brijera se, pak, ne bi moglo reći da ovo pitanje ne postavlja, međutim postavlja ga samo zato da bi ga što bolje eliminisao. U spisu "Govor o Teofrastu" ("Discours sur Theophraste"), koji je uvod u prevod Teofrastovih *Karaktera*, iza kojih sledi njegovo sopstveno delo sa istim naslovom, *Karakteri*, on ovako obrazlaže svoj program: "Ljudi se, u stvari, nimalo nisu izmenili u svojim osećanjima i svojim strastima. Još uvek su onakvi kakvi su bili u Teofrastovo vreme i kako ih je on prikazao" (str. 13). Čitav prvi deo La Brijerovog spisa govori o tome kako se u svetu ništa nije izmenilo i kako su antički pisci još uvek u svemu savremeni. Njegovo delo više teži tome da svetu saopšti neke večne i opšte istine nego da bude originalno: "Dozvolite mi da ovde izrazim izvesnu neskromnost u vezi s mojim delom: čini mi se da bi moji opisi mogli da predstavljaju čoveka uopšte, budući da liče na toliko posebnih". (Predgovor za *Govor u Akademiji*, str. 488).

La Brijeru nije nepoznato da se stvari s vremenom menjaju, jer piše: "Mi, koji smo trenutno toliko moderni, kroz nekoliko vekova postaćemo zastareli" ("Govor o Teofrastu", str. 11), ili još: "Ljudi nemaju ni navika ni običaja koji bi pripadali svim vekovima, jer se (običaji) sa vremenom menjaju" (str. 12). Ali, po La Brijeru, te promene dodiruju samo površinski sloj stvari: "Takav, kakav je danas, svet će postojati i kroz sto godina: biće to isto po-

zorište i isti dekor; samo više neće biti isti glumci" ("O dvoru"/ "De la cour"/, 99, str. 246). Reč je o jednoj samo naizgled beznačajnoj razlici. To, u stvari, znači da La Brijer može, posmatrajući samo svoje vreme, da donosi zaključke koji važe za sva vremena, upravo kao što to izričito i sam kaže izjavljujući da ga činjenica što poznaje samo Francusku i, unutar nje samo život dvora, nimalo ne sprečava da veruje da njegova zapažanja imaju univerzalnu vrednost: "Iako o njima (karakterima) zaključujem na osnovu posmatranja ljudi sa dvora ili ljudi iz mog naroda, ipak ih ne mogu ograničiti na samo jedan dvor ili na jednu zemlju a da time znatno ne umanjim širinu i značaj moje knjige, udaljivši je tako od programa koji sam sebi postavio, a to je da naslikam ljude uopšte" (Uvod u *Karaktere*, str. 62).

La Brijerov je cilj da naslika ljude uopšte, a sredstvo kojim se služi ljudi koje najbolje poznaje, odnosno predstavnici dvora. Takav postupak, već u svom zametku, sadrži opasnost od etnocentrizma (a isto tako i od "sociocentrizma", odnosno poistovećivanja čitavog društva sa jednom jedinom društvenom grupom). Kod predstavnika "klasičnog duha" u Francuskoj univerzalistički program je u velikoj meri prisutan i na tome im ne zameramo; pa ipak, moramo reći da sredstva koja su koristili nisu bila na nivou postavljenog zadatka.

Poreklo vrednosti

Moralisti XVII veka su, u načelu, znali za ljudsku raznovrsnost. U izvesnom pogledu – na montenjevski način – bili su čak i relativisti. Uviđali su da običaji utiču na nas. A zar običaji nisu najčešće nacionalni? Setimo se čuvenih Paskalovih formulacija: "Navika je naša priroda " (89). "Šta su naša prirodna načela, ako ne načela naših navika?" (92). "Neka svako sledi običaje svoje zemlje" (294). Pa ako su običaji istovremeno i tako moćni i tako raznovrsni, kako je moguće upoznati čoveka ne vodeći računa o njegovim običajima? Paskal to pitanje ne postavlja. Može se reći da opisivanje običaja raznih naroda ne čini deo njegovog programa. Ali, na jednom mestu, govoreći o raznim religijama koje postoje u svetu, Paskal se ipak sreće i sa tim problemom i svestan je opasnosti koja ga vreba, ako mu pristupi. "Treba priznati da hrišćanska religija ima nečeg čudesnog. – "To je zato što ste u njoj rođeni" – reći će vam. – Ne, daleko od toga. Tome se opirem upravo iz istog razloga, odnosno iz straha da me predrasuda ne zavede. Iako sam u njoj rođen, ne dozvoljavam sebi da je zbog toga tako čudesnom i smatram" (615). Zanimljivo, jedini put kada bi trebalo konkretno da progovori o različitosti običaja, Paskal pribegava apsolutnom stavu: priroda drugih je

možda samo jedan prvobitan običaj, ali njegova nije takva. Ako zastupa jednu religiju, on to čini u ime apsolutnih kriterijuma, a ne zato što je to religija njegove zemlje. Religija za njega sigurno nije navika. I od te postavke uvek će polaziti: drugi su robovi navika, zato što ne znaju za pravu veru. Onaj koji je poznaje živi u apsolutnom, izvan navika.

Dakle, ono što Paskal u praksi čini ne ilustruje relativističke principe koje izražava. Ta praksa bi se, međutim, mogla odbraniti njom samom: zato što su to istovremeno i vrednosti zemlje kojoj pripadam, ne moram zbog toga da ih osuđujem. Reč bi bila o obrnutom etnocentrizmu, ne mnogo ubedljivijem od onog koji nije obrtan. To, u stvari, znači da mogu pripadati jednoj religiji, uporediti je sa drugim i zaključiti da je ona najbolja. Ali ta koincidencija između idealnog i onog što je lično moje zahateva od mene izuzetnu obazrivost u izboru argumenata "iz bojazni da me ta predrasuda ne zavede".

Da vidimo koji su Paskalovi argumenti? On kaže: "Postoje tri načina da se veruje: razum, navika i nadahnuće. Hrišćanska religija, u kojoj jedinoj ima razuma..." (245). Taj iskaz u suštini nije ništa više od jedne logičke greške. Ili pak: "*Lažnost drugih religija.* – One uopšte nemaju svedoka" (592). "Muhamed nenajavljen, Isus Hristos najavljen" (599). Hrišćanska religija "je jedina koja je odvajkada postojala" (605). Sve su to dokazi koji očigledno u mnogome zavise od subjektivnog odabiranja činjenica! Da bi odbranio poslednji od pomenutih stavova (da je hrišćanska religija večita) Paskal je primoran čak da ustane "protiv istorije Kine" (594); međutim, nemoguće je prostim odbacivanjem činjenica eliminisati običaje. Paskalovo rasuđivanje vrti se u krug i po tome predstavlja obrazac etnocentričkog duha: najpre se definišu apsolutne vrednosti na osnovu vlastitih, pa se onda sopstveni svet navodno procenjuje pomoću tog lažnog apsoluta. "Nijedna religija osim naše nije propovedala da se čovek rađa kao grešnik, nijedna filozofska sekta nije to izrazila, nijedna, znači, nije rekla istinu" (606). "Istinito" se prvo definiše kao "naše" što ne sprečava potom to isto "istinito" da "našem", ukrasivši ga svojim lepim bojama, dâ prioritet nad tuđim. Paskalov univerzalizam je najbanalnije vrste: to je univerzalizam koji se sastoji u nekritičkoj identifikaciji *svojih* vrednosti sa *opštim*; drugim rečima: etnocentrizam.

La Brijer je, međutim, svestan raznovrsnosti običaja i svojim blagonaklonim prihvatanjem razlika on sledi Montenja. Sve one koji ne liče na nas nazivamo varvarima, što je velika greška; stoga ništa ne bi bilo poželjnije nego videti kako se ljudi "oslobađaju predrasuda, koje ih neminovno navode na to da ne samo svoje običaje i način života smatraju najboljima već da se i prema svemu što nije u skladu sa njima odnose bezmalo s prezirom" ("Govor o Teofrastu", str. 11). La Brijer je spreman da osudi ograničeni etnocentrizam drugih: "Predrasude o našoj zemlji i nacionalna gordost nagone nas da zaboravimo da razum postoji pod svim podnebljima i da se misli svuda gde ima ljudi: svakako da nam se ne bi svidelo da oni koje nazivamo

varvarima nas nazivaju tako; i ako u nama uopšte postoji nešto varvarsko, to je upravo to zgražavanje nad činjenicom da i drugi ljudi razmišljaju kao i mi" ("O sudovima", 22, str. 351).

Varvari su oni koji druge oko sebe smatraju varvarima. Svi ljudi su jednaki, ali svi ne znaju za to; neki sebe smatraju superiornim i baš zbog toga su inferiorni; znači da svi ljudi nisu jednaki. Kao što vidimo, definiciju je nemoguće postaviti bez sukobljavanja sa izvesnim logičkim teškoćama, budući da nas činjenica da postoje narodi koji sebe smatraju superiornim, a u stvari su inferiorni, navodi na konstataciju, koju inače osuđujemo, a to je da su drugi inferiorni: trebalo bi da utvrđivanje takve vrste inferiornosti bude eksplicitno isključeno iz ponašanja koje potvrđuje ista konstatacija. Ako se tako shvati, pomenutom programu se ne bi imalo šta zameriti, samo da u njemu nema one finalne formulacije: "rasuđuju kao mi". Može li se verovati da postoji samo jedno dobro rasuđivanje i da je to baš ono naše? Ne govori li se tu o strancima pohvalno samo ukoliko razmišljaju kao mi? A šta ako razmišljaju drukčije? Jer od ta dva može biti samo jedno: ili da je razum zaista "svojstven svim podnebljima", univerzalna odlika po kojoj se ljudski rod razlikuje od drugih vrsta, pa je onda ono "rasuđivati kao mi" izlišno, ili pak da on (razum) to nije, pa je naš sopstveni način rasuđivanja jedini ispravan.

La Brijer, zapravo, naginje drugom rešenju ovog problema, koje je takođe entocentrična (ili egocentrična) verzija univerzalizma. Tek što je definisao varvarina uz pomoć kriterijuma koji nije u zavisnosti od zemlje iz koje potičemo, već od toga odustaje da bi pribegao jednom običnijem viđenju stvari: "Svi stranci nisu varvari, niti su svi naši zemljaci civilizovani" (*ibid*). La Brijerov univerzalizam samo je jedna tolerancija i to vrlo ograničena: ima *i* dobrih stranaca, onih koji umeju da misle kao mi. A sledeći odeljak, koji bi trebalo da potvrdi kako La Brijer ume da se stavi na mesto drugih i njegovu dobru volju da uvidi kako smo dužni poštovati i mišljenje drugih ljudi, predstavlja još jedan korak bliže etnocentrizmu: "Sa jednim tako čistim jezikom, sa takvom prefinjenošću u odevanju, sa tako kultivisanim običajima, tako dobrim zakonima i belim licem, mi smo za neke narode varvari" ("O sudovima", 23, str. 351-352). Ne samo da je La Brijer ubeđen u to da su naši zakoni dobri, naši običaji kultivisani i naš jezik čist, već on veruje da je i belina našeg lica dokaz ne-varvarstva. Zar ovde nije reč o jednom u pravom smislu reči varvarskom načinu razmišljanja! Čak i pod pretpostavkom da je La Brijerova rečenica ironična, navedeni niz argumenata ostaje zabrinjavajući.

La Brijer nije svestan svog etnocentrizma. On samo uzgred kvalifikuje Francusku kao "zemlju koja je centar dobrog ukusa i lepog ponašanja" ("O društvu", 72, str. 170), u vreme kada ideju da sve ima neki svoj centar zastupa možda jedino francuska tradicija. I mada ima snage da zamišlja Sijamce kako

pokušavaju da preobrate hrišćane u svoju religiju, uspeh hrišćanskih misionara u Sijamu ipak objašnjava naročitim kvalitetom hrišćanske religije – koja je slučajno njegova. "Nije li to snaga istine?" ("O snažnim duhovima", 29, str. 459). Poput Paskala, dakle, i on smatra da je istina u apsolutnom, što je odlika njegove kulture. Od tog lažnog univerzalizma dovoljan je samo korak da bi se prešlo u istinski relativizam: "Kada čovek, lišen predrasuda o svojoj zemlji, upozna sve oblike vladanja, ne zna za koji da se odluči, jer u svakom od njih postoji nešto što je najmanje dobro i nešto što je najmanje zlo. Stoga mu je najrazumnije i najsigurnije da onaj u kojem je rođen prihvati kao najbolji i pokori mu se" ("O vladaocu", 1, str. 269). Suočeni smo s jednom nacionalističkom varijantom relativizma (pošto univerzalno ne postoji, preimućstvo, koje bi se inače dalo njemu, dati onome što je svoje sopstveno) i pored toga što je predstavljena pre kao stvar izbora nego kao nužnost.

La Brijerovo interesovanje za druge narode, uostalom, samo je uzgredno. Nasuprot Montenjevom mišljenju o putovanjima, on će ih otvoreno osuđivati: "Neki se na kraju iskvare zbog dugih putovanja i izgube i ono malo vere što im je ostalo: oni iz dana u dan posmatraju nove kultove, razne običaje i ceremonije (...): usled velikog broja koje su u prilici da vide, postaju prema njima ravnodušniji no što su bili" ("O snažnim duhovima", 4, str. 450). Ono što ga više zanima, to su, reklo bi se, raznovrsnosti unutar jednog društva, o čemu svedoče i naslovi pojedinih njegovih poglavlja: "O gradu", "O dvoru", "O velikima", "O vladaocu", "O ženama"... Ali, spoljašnji izgled stvari kod La Brijera može da prevari. On, u stvari, nikada ne napušta svoju viziju jedinstva. Društvene grupe mu izgledaju poput koncentričnih krugova, od kojih svaki, doslovno ili u oslabljenoj formi, preslikava onaj prethodni, ne donoseći ništa bitno novo: narod podražava grad, grad podražava dvor, a dvor vladaoca; sigurno je da se centralizaciji ne može izbeći. "Grad ne podnosi provinciju, dvor ne može podnositi grad..." ("O dvoru", 101, str. 247): oseća se da bi se ovaj niz mogao nastaviti u nedogled, što će kasnije u Monteskjeovim *Persijskim pismima* izraziti i Rika: "Vladalac prenosi svoje duhovne osobine na dvor, dvor na grad, a grad na provinciju. Vladaočev duh je kalup koji oblikuje sve ostale" (199).

Etničke grupe ne zanimaju mnogo moraliste XVIII veka jer one u pravom smislu reči ne postoje, budući da ne postoji onaj neophodni relej između čoveka pojedinca, posmatranog kao celovito psihičko biće, i čovečanstva; uostalom, upravo to je i omogućavalo misliocima toga doba da opšte osobine čovečanstva tako lako izvlače polazeći od pojedinca. Kada se La Brijer pita zašto se sve zemlje ne bi ujedinile i obrazovale jedan jedinstveni narod ("O čoveku", 16), on primećuje da ni živeti pod istim krovom sa više od jedne osobe takođe nije lako. Jedina razlika o kojoj bi se u ovom vremenu moglo

govoriti jeste razlika među pojedincima; razlika među kulturama ovde nema.*

Naučni etnocentrizam

A sada ćemo se upoznati sa još jednim primerom etnocentrizma karakterističnim za "klasičan duh": to je etnocentrizam jednog od *ideologa*, Žozef Mari de Žeranda. Njegov tekst, koji predstavlja značajan istorijski dokument, jeste brošura koju je 1800. godine izdalo *Društvo istraživača za proučavanje čoveka (Société des observateurs de l'homme),* čiji je Žerando bio jedan od članova; tekst je bio namenjen tome da budućim istraživačima dalekih zemalja pruži izvesne olakšice u daljem radu i da njihova dela podigne na viši naučni nivo. Iako je pomenuto društvo bilo kratkog veka (1799-1805), ono je ostavilo jedno značajno delo, jer Žerandoov tekst, moglo bi se reći, predstavlja prvi francuski etnografski dokument u pravom smislu te reči.

U svom delu *Razmatranja raznih metoda za proučavanje primitivnih naroda*, Žerando, već od samog početka, oštro kritikuje velike neodstatke u dotadašnjim istraživačkim radovima, pre svega ono što je Ruso, kao što ćemo videti, nazivao "nacionalnom predrasudom". "Ništa nije neumesnije nego, na primer, običaje divljaka procenjivati upoređujući ih sa našim sopstvenim, sa kojima oni nemaju tako reći nikakve veze...Oni divljaku pripisuju naš način mišljenja, svaki put kad im on sam ne razjasni svoje misli" (str. 135). Treba se dobro čuvati tog nesvesnog projektovanja sebe na druge. Ne samo da te divljake ne treba izjednačavati sa nama, već ih ne treba izjednačavati ni sa drugim primitivcima. "Nemamo nameru da govorimo o divljaku *uopšte*, niti da ponovo sve primitivce svrstavamo u jednu istu vrstu, što bi bilo besmisleno" (str. 146). Sa takvim namerama, eto, Žerando je krenuo, a da vidimo šta je doista i učinio.

Nećemo se mnogo osvrtati na činjenicu da on, kako nam se čini, već unapred zna odgovor na mnoga pitanja koja od budućih istraživača zahteva da sebi postavljaju. Bez nekog dubljeg poznavanja stvari, on piše: "Divljaci *nesumnjivo* ne mogu imati veliki broj apstraktnih ideja" (str. 141), "pojmovi, kojima divljaci *moraju biti* manje zaokupljeni, jesu oni koji zahtevaju da se o njima razmišlja" (str. 141), "kako su idiomi divljaka *verovatno* veoma oskudni" (str. 143), "ta raznovrsnost, mada *bez sumnje* mnogo manje osetna

* Autor prevoda ovog i svih citata Paskalovih "Misli" koji slede je Miodrag Ibrovac. (Prim.prev.)

od one koja se javlja u civilizovanim društvima" (str. 154; podvukao Cvetan Todorov), itd. Ali, sve što Žerando tu nabraja nije od bitne važnosti za njegov opšti program.

Važnije je to da takva konkretna metoda sakupljanja informacija predstavlja direktan nastavak "razmišljanja naših filozofa", u ovom slučaju Kondijaka. U to podrobno opisivanje ljudske prirode Žerando ne unosi svoja sopstvena zapažanja, već samo učiteljeve tvrdnje pretvara u pitanja. Evo jednog obrasca: "Može li on (taj divljak), na osnovu posledica, zaključiti o izvesnim uzrocima i kako te uzroke zamišlja? Priznaje li on praurok? Pripisuje li njemu inteligenciju, moć, mudrost i dobrotu? Smatra li ga nematerijalnim?", itd. (str. 151).

Žerando polazi od jednog univerzalističkog i racionalističkog okvira; on zna kakav je čovek uopšte i u odnosu na taj idealni tip želi da odredi mesto pojedinaca. Ali, recimo da je i u tom pogledu njegov program u redu i da mu ni na čemu ne bi trbalo zamerati. Međutim, onda kada za univerzalne kategorije uzima one koje mu nudi jedna od savremenih filozofija, ne pokušavajući uopšte da ih proveri raspoloživim podacima o fizičkom i duhovnom životu drugih, njegov program postaje sporan. Kada Žerando svoje istraživačko delo deli na "dva glavna poglavlja", položaj pojedinca i položaj društva, (str. 145), ili kada tvrdi da "se celokupno društvo može sagledati kroz četiri vrste različitih odnosa – političke, građanske, verske i ekonomske" (str. 158), on podiže na nivo univerzalnih konceptualnih instrumenata pojmove koji su se samo sto godina ranije teško mogli primenjivati čak i na njegovo vlastito društvo. Iako mu nije namera da polazeći od vlastitih običaja procenjuje običaje divljaka, on ipak to čini, jer polazi od duhovnih kategorija – koje se, u krajnjoj liniji, ne razlikuju mnogo od njegovih običaja.

Upozorenja na tuđi etnocentrizam nisu sprečila njegovu misao da bude etnocentrična, kao što ni La Brijera nisu spasle zablude o drugim ljudima: univerzalizam je vrlo često nesvesni etnocentrizam. Razlog Žerandovoj zaslepljenosti mogli bismo možda otkriti već u predgovoru njegovoj brošuri (čiji je autor po svoj prilici Žofre, a ne Žerando). U njemu se Žerandova cenjena studija namenjuje "narodima koji se razlikuju(...) od evropskih". Žerandov spis bi mogao biti ilustracija onih banalnih istina po kojima, ako ne poznaješ sebe, nikad nećeš moći upoznati ni druge, odnosno da je poznavati druge i sebe jedna ista stvar.

Ka opštem preko posebnog

Kritika etnocentrizma u XVIII veku, međutim, vrlo je uobičajena stvar: Fontnel, Monteskje i drugi navikli su čitaoce na nju. Ako se složimo sa onim što Helvecije kaže, reč je o slabosti koje ni jedna zemlja nije pošteđena: "Da obiđem sve narode sveta, kod svih ću naići na različite običaje i svaki će od njih biti ubeđen da su njegovi *najbolji*" ("O duhu", II, 9, t. I, str. 245). Ono što se u svakoj zemlji naziva mudrošću, samo je njeno ludilo. Prema tome, sudovi koje jedne nacije donose o drugima pružaju nam obaveštenje o onima koji prosuđuju, a ne o onima o kojima se sudi, jer kod drugih naroda pripadnici određene nacije cene samo ono što je njima blisko. "Svaki narod, ubeđen da poseduje mudrost, smatra sve ostale za lude, i po tome mnogo liči na stanovnika Marijanskih Ostrva koji, uveren u to da je njegov jezik jedini na svetu, zaključuje da ostali ljudi ne umeju da govore" (II, 21 t.I, str. 374).

Ali, takvoj kritici preti opasnost da na kraju skrene u čist relativizam. Prvi koji je možda dosledno kritikovao etnocentrizam klasične filozofije – a da, pritom, što je bitno, nije odstupio od univerzalizma – bio je Ruso (što ipak nije omelo Tena da ga uključi među predstavnike "klasičnog duha"). O tim problemima Ruso posebno govori u čuvenoj, vrlo opširnoj napomeni X *Rasprave o poreklu nejednakosti*, koja je posvećena upoznavanju drugih kultura. On najpre kritikuje opise putopisaca, na kojima je to proučavanje zasnovano, opise istovremeno i nekompetentne i pristrasne, u kojima se najčešće, umesto drugoga, može naći iskrivljena slika sebe samog. "Od kako stanovnici Evrope, već tri do četiri stotine godina, masovno obilaze druge krajeve sveta i neumorno objavljuju knjige o svojim putovanjima, uveren sam da nismo upoznali nikog drugog osim Evropljana" (str. 212). Ali, nimalo nije blaži ni prema "filozofima" koji misle da olako mogu uopštavati stvari: "Otuda je došlo do onog vajkanja, što ga tako dosadno ponavlja gomila nazovi filozofa, da su ljudi svuda isti i da, zbog toga što skoro u svim krajevima sveta izražavaju iste strasti i poroke, nema takoreći nikakve svrhe utvrđivati šta jedne narode razlikuje od drugih; a to bi otprilike bilo isto toliko mudro, kao kad bi se zaključilo da između Petra i Jakova ne treba praviti nikakvu razliku jer obojica imaju nos, usta i oči." (str. 212-213).

Umesto takavog upoznavanja ljudi, koje ne može dati neke vrednije rezultate, Ruso zamišlja sasvim drukčije i svoj program formuliše sledećim rečima: treba "zbaciti okove nacionalnih predrasuda, naučiti upoznavati ljude, kako kroz ono što imaju slično sa nama tako i kroz različito, i steći univerzalna saznanja, koja neće biti vezana samo za jedan vek, ili isključivo za jednu zemlju, već koja će pošto budu postala važeća za sva vremena i za

sva mesta, predstavljati, da tako kažemo, nauku svih mudraca sveta" (str. 213).

U tom proučavanju Ruso, dakle, razlikuje dve faze. Prva se sastoji u otkrivanju specifičnosti jednog naroda, kao i u utvrđivanju onoga što ga eventualno razlikuje od nas; za to je potrebno biti učen i nepristrasan (a ne opterećen misijom pokrštavanja ili osvajanja), a takođe neophodno je i osloboditi se nacionalnih predrasuda, odnosno etnocentrizma. Međutim, to bi tek bila polovina obavljenog posla; pošto se utvrde razlike, treba se vratiti ideji o univerzalnom čoveku, ali onoj koja ne bi bila rezultat čiste metafizičke spekulacije već sveukupnih empirijskih znanja. Rusoovo shvatanje o neophodnoj povezanosti etnologije i filozofije, odnosno posebnog i opšteg, potvrđuje i sledeća, gotovo savremena, formulacija iz *Eseja o poreklu jezikâ*: "Kada želimo da proučavamo ljude, treba da gledamo oko sebe; ali, da bismo proučili čoveka, treba da naučimo da gledamo u daljinu, jer moramo najpre proučiti razlike, da bismo otkrili svojstva" (str. 89).

"Smatram nepobitnim pravilom da svaki onaj koji je video samo jedan narod, a nije upoznao ljude, poznaje samo one sa kojima je živeo" (*Emil*, V, str. 827). Ruso želi da se znanje, pošto prevazide prividnost stvari, uzdigne dotle da obuhvati prirodu – i to kako stvari tako i bića. Međutim, ako čovek poznaje samo svoju zemlju, samo svoje bliske, za njega je prirodno ono što je samo uobičajeno. Prvi izazov da se za takvom "prirodom" traga jeste zapažanje da dve forme mogu odgovarati jednoj istoj suštini i da naša forma, prema tome, nije nužno i suština. Na takvom paradoksalnom postupku – otkrivanju svojstvenog preko različitog – Ruso uporno insistira. "Malo je važno učiti jezike zbog njih samih, jer njihovo korišćenje nije u toj meri značajno koliko ljudi misle. Ali, učenje jezika vodi ka opštoj gramatici. Treba učiti latinski da bi se savladao francuski; treba ih učiti i porediti da bi se savladala veština govora" (IV, str. 675).

Prilično je iznenađujuće konstatovati da Ruso, o kojem se uvek misli kao o čisto deduktivnom duhu, ovde preporučuje jednu potpuno drukčiju metodu. "Dobar" univerzalizam je, pre svega, onaj koji ne izvodi čovekov identitet iz principa, ma kakav on bio, već koji polazi od produbljenih saznanja o posebnom i koji se dalje razvija lutajući (drugo je pitanje da li je Ruso uvek sledio sopstvena pravila). Osim toga, za dobar univerzalizam je takođe važno da se oslanja na najmanje *dve* posebnosti (na primer, na latinski i francuski jezik), između kojih se razumljivo uspostavlja dijalog. Na taj način Ruso ovde ruši lažnu očiglednost, od koje polazi etnocentrist, odnosno dedukciju opšteg, polazeći od samo *jedne* posebnosti. Univerzalno je horizont sporazumevanja između *dve* posebnosti: ljudi ga možda nikada neće dostići, ali je takav zahtev potrebno postaviti da bi se objasnile postojeće posebnosti.

Scijentizam

Priroda nasuprot moralu

Nikada nećemo do kraja proučiti etnocentrizam, ali privremeno ću ga ostaviti po strani zato da bih se okrenuo drugom vidu univerzalizma, koji ću nazivati rečju *scijentizam*; taj je vid isto toliko izopačen koliko i onaj prvi, a verovatno je opasniji od njega, jer se pobornici etnocentrizma često ne ponose svojim stavom, dok se pobornici scijentizma mogu dičiti time što javno zatupaju "na nauci zasnovanu" filozofiju. Prvu ilustraciju za taj stav uzeću iz dela jednog Rusoovog savremenika, to jest iz dela Denija Didroa.

Razmatranju pitanju univerzalnog i relataivnog Didro pristupa u delu *Dodatak Bugenvilovom "Putu oko sveta"*, u kome se, pod vidom diskusija o naravima u egzotičnim zemljama i šaljivih dijaloga, upušta u pretresanje jednog ozbiljnog problema, odnosno problema zasnovanosti etike s obzirom na postojanje velikog broja civilizacija, pa, prema tome, i problema zasnovanosti moralnih normi. Pošto se u raznim društvima moralne vrednosti razlikuju, kako ih možemo ceniti i suditi o njima? Već smo videli odgovor pobornika etnocentrizma, a izgleda da je na to pitanje i jedan od sagovornika u dijalogu koji Didro iznosi u pomenutom svom delu dao, pre nego što će pročitati Bugenvilov putopis, isti odgovor. "Pre nego što sam pročitao to delo, mislio sam da se čovek nigde ne oseća tako dobro kao u svojoj zemlji; mislio sam da je isti slučaj i sa svakim stanovnikom zemaljske kugle; to je prirodna posledica privlačnosti tla na kome se živi, privlačnosti što proizilazi iz ugodnosti u kojima čovek uživa i za koje nije siguran da će mu ih neka druga zemlja takođe pružati" (str. 463). Na kraju tog razgovora ovaj zaključak ponovo se javlja u svesti dvojice sagovornikâ, iako su u međuvremenu oni uvideli da može postojati više "središta". "B. Ugledajmo se na onog dobrog sveštenika, kaluđera u Francuskoj, a divljaka na Tahitima – A. Treba navući rizu zemlje u koju se ide, a zadržati na sebi rizu zemlje u kojoj čovek živi" (str. 515).

Da su temelj morala zaista potčinjavanje postojećim naravima i pobožno divljenje koje se prema njima ispoljava, rasprava bi se završila tim zaključkom. Ali Didro nikako ne misli da stvari tako stoje. U ovoj drugoj

rečenici iz istog dela taj problem bolje je formulisan: "Nemoj napadati naravi koje postoje u Evropi polazeći od naravi na Tahitima, pa, prema tome, ni ove poslednje polazeći od naravi u tvojoj zemlji: potrebno nam je pouzdanije merilo, a kakvo će ono biti?" (str. 495). Ne treba da se klonimo toga, kao što relativnost to zahteva, da sudimo o naravima u nekoj stranoj zemlji, ali ne treba ni da se zadovoljimo primenjivanjem na njih normi koje su na snazi u našoj zemlji, kao što bi to etnocentrist učinio, nego treba da nađemo neki univerzalan ideal. S druge strane, sve reči kojima Didro opisuje oba ta društva, kojima hvali Tahite, a osuđuje Evropu, izražavaju vrednosne sudove, pa, prema tome, podrazumevaju postojanje vrednosti. Ono što kaže Oru, njegov junak sa Tahitija, dobro pokazuje besmislenost relativističkog stava i opravdava nužnost jedne moralne transcendencije. Oru stavlja pod znak pitanja poverenje koje bi se moglo imati u ovog ili onog konkretnog nosioca moralne vlasti, sudiju ili sveštenika: "Jesu li oni gospodari dobra i zla? Mogu li da učine da ono što je pravedno postane nepravedno, a ono što je nepravedno – pravedno? Mogu li oni da odluče da se dobrim smatraju štetni postupci, a lošim postupci koji nikome ne štete, ili korisni postupci? Ne možeš to da misliš, jer, da je tako, ne bi postojali ni istina, ni neistina, ni dobro, ni loše, ni lepo, ni ružno, ili bi, u svakom slučaju, postojalo samo ono što bi se tvom velikom tvorcu, tvojim sudijama i tvojim sveštenicima dopalo da proglase takavim, pa bi tako svakog časa bio prisiljen da prihvataš neke druge pojmove i neki nov način vladanja" (str. 481).

Ako postoji samo pozitivno pravo (koje izvire iz običaja), ono ne zaslužuje da se zove "pravo". Ali kako da se pronađe apsolutno merilo moralnosti? Didro odgovara: "Zasnivajući moral na večnim odnosima, koji se trajno održavaju među ljudima"; "ono što čoveka čini onakvim kakav je, (...) treba da bude temelj morala koji mu odgovara" (str. 505). Na prvi pogled, ovakav odgovor znači samo vraćanje u prošlost. Antički filozofi su naime proglašavali prirodu za vrhovno merilo vrednosti (otuda izraz "prirodno pravo"); smatralo se da se i sâm moral zasniva na prirodi i redu koji postoji u svemiru. Ali sigurnost koju je pružalo pozivanje na prirodu bila je, barem od početka renesanse naovamo, poljuljana: Montenjev relativizam i empirizam, kao i relativizam i empirizam mnogih drugih mislilaca, navodili su ljude da posumnjaju u to da postoji norma koja nadvišava posebne običaje. "Artificijelizam" mislilaca novog doba gotovo je potpuno istisnuo "naturalizam" starih Grka i Rimljana. Moglo bi se pomisliti da se u toj raspravi Didro samo nadovezuje na tradicionalno stanovište. U stvari, to nikako nije slučaj, jer se veze koje on uspostavlja između prirode i morala potpuno razlikuju od veza koje su između njih uspostavljali njegovi prethodnici, što je samo posledica nagle promene značenja reči "priroda".

U stvari, Didro nikako ne nastoji da zasnuje moral, nego, kako izgleda, pre nastoji da ga razori. Zasnivajući moral na prirodi – što isto tako znači

i da pravo zasniva na činjenicama – pa, prema tome, saobražavajući ono što treba da bude onome što jeste, on uspeva da odstrani svaku potrebu za moralom. Samo, za razliku od relativističkog (ili empirističkog, ili pozitivističkog) *kreda,* Didroov *kredo* oslanja se na pojave za koje se smatra da su univerzalne (na ljudsku prirodu), a ne više na ovo ili ono društvo. Didro nastoji da zasnuje čovekovo ponašanje, i pritom odlučuje da se osloni na "prirodu", to jest na ono što konstituiše čoveka kao takvog. Prema tome, priroda i moral počeli su da polažu pravo na isti presto, to jest na presto na kome se nalazi ono što upravlja čovekovim ponašanjem, a Didro pretpostavlja prvu onom drugom. Treba se opredeliti ili za "prirodnog čoveka", ili za "moralnog i neprirodnog čoveka", koga Didro ponekad naziva samo izrazom "moralni čovek" (str. 511). Reći da je priroda moralna ili nemoralna potpuno je besmisleno, jer se "u njoj podjednako sreće sve, i poroci i vrline": stvar upravo i jeste u tome što su ti pojmovi zasnovani na moralu, a ne na prirodi. Isti smisao ima i ideja koju izražava podnaslov *Dodatka Bugenvilovom "Putu oko sveta"*, u kome je dobro sažeto izražena opšta Didroova namera: "O lošoj strani vezivanja nekih moralnih ideja za izvesne telesne radnje koje, same po sebi, nisu ni moralne, ni nemoralne" (str. 455).

Prema tome, ako neko želi da zna šta treba da upravlja njegovim ponašanjem, odgovor glasi: "Imaj stalno pred očima prirodu stvari i postupaka, tvoje odnose sa bližnjim, uticaj tvog vladanja na ono što je korisno za tebe i za opšte dobro" (str. 482.). U ovom savetu najznačajnija je – što je paradoksalno – sintagma "imaj stalno pred očima", koja podrazumeva saznanje, a zatim potčinjavanje njemu, i to bilo da su u pitanju stvari ili delanje, što znači ljudska bića. Svaka stvar ima svoju "prirodu", i dovoljno je da je čovek upozna da bi znao kako da sa njom postupa. Didro hoće da bude "naturalist", kao što su to bili stari grčki i rimski mislioci, ali on, kao i mislioci modernog doba, najpre "menja prirodu" morala. Zbog toga je njegov odgovor mnogo ambiciozniji od odgovora njegovih savremenika empirista: postoji, zacelo, nešto što svuda upravlja ponašanjem ljudi, a to nešto je ono što naša priroda jeste, a ne moral, koji je neminovno "veštački".

Najvažniji primer u *Dodatku Bugenvilovom "Putu oko sveta"* odnosi se na polni život. Slobodna razmena je njegova "priroda": nijedan polni partner nije dužan da bude veran duže od mesec dana drugom partneru, u polnim odnosima ne sme da bude nikakve prinude. Ali ne možemo a da se ne zapitamo: a šta ako se ta dva partnera ne slažu? Uzmimo da ih niko neće prisiljavati da ostanu zajedno; ali kako stoje stvari sa samim njihovim telesnim spajanjem? Ako jedan od njih želi da polno opšti, a drugi to odbija, jedan od njih zacelo neće postupiti u skladu sa "prirodom ni nagonom"; kako da se ustanovi ko je došao u sukob sa prirodom? Didroov odgovor glasi: u prirodi je muškaraca, dakle polovine stanovništva, da budu nasilnički nastrojeni i da žele da nameću svoju volju drugima, to jest ženama, a pošto

je nasilje nešto što postoji u prirodi, valja ga prihvatiti. "Ženin otpor proglašen je kod nas za svetinju, a nasilje kome muškarac pribegava proglašeno je za nešto sramno; ono bi predstavljalo samo malu uvredu na Tahitima, dok u našim državama postaje zločin" (str. 509). Ako se ova rečenica "prevede" na jasan jezik, ona znači da silovanje nije zločin i da žene treba da se pokoravaju muškarcima. Ali zar ovakvim stavom Didro ne odbija da čovekovo ponašanje zasnuje na bilo čemu drugom osim na sili, zar njime prosto-naprosto ne izjednačava silu i pravo?

Pošto se ovo pravilo ustanovi, može se primenjivati izvan područja seksualnosti. Didro, na primer, misli (držeći se u tom pogledu Helvecijevog učenja) da je u prirodi ljudskog bića (ili muškarca?) da se pokorava samo svom *interesu*. "Čovek će ti uvek dati samo ono što je za njega korisno" (str. 501). Didro dodaje ovaj argument: "Reci mi da li bilo gde na svetu postoji otac koji, da nije stida koji ga obuzdava, ne bi više voleo da izgubi dete, muž koji ne bi više voleo da izgubi ženu nego da izgubi svoj imetak i lagodan život do kraja svog veka" (str. 499). Možda, na kraju krajeva, takvi plemeniti očevi i muževi postoje; ali uzmimo za trenutak da je Didroovo tvrđenje tačno. To pesimističko viđenje ljudske prirode iznosi i La Rošfuko u *Mislima*, ali on se radovao što postoji ono što Didro u rečenici koju smo maločas naveli naziva stidom, pošto je pod imenom "čestitost" ovaj bio proglašen za društveni ideal, i pošto je mogao da obuzdava rđave sklonosti ljudi i da ove vodi pitomijem i prijatnijem načinu života. Didro pak, kako izgleda, želi da odstrani stid i da društveni život neposredno podredi interesu (pošto je, po njegovom mišljenju, interes stvarnost društvenog života – ili njegova "priroda").

Načelo je važnije od ovog ili onog primera. Didro kaže: "Radoskvrnuće se ni po čemu ne kosi sa prirodom" (str. 496), a možda ne bi trebalo da se kosi ni sa moralom. O ovom primeru već su dugo raspravljali filozofi koji su ostajali u okvirima empirističke i artificijelističke tradicije – takav je, na primer, bio Lok – koji su, jednodušno smatrajući da zabrana rodoskvrnuća nema nikakvu prirodnu podlogu, tu činjenicu koristili kao argument da bi isticali kako su razne ustanove mudro smišljene. Didro izvlači krajnje konsekvencije iz artificijelističke logike i samim tim preokreće je: ako nešto nije prirodno, onda ne zaslužuje da bude poštovano; prema tome, rodoskvrnuće nije za osudu. Ali kako da ustanovimo gde treba da se zaustavimo: može se dogoditi da nam sutra (sutra?) neki biolog dokaže da je agresivnost urođena čoveku i da je *zato* treba prihvatiti, ili da su čoveku urođeni težnja za ubijanjem, ili mučenjem, ili za ponižavanjem drugih ljudi: u tom slučaju ništa nam neće omogućiti da se suprotstavimo tom gledištu. Upravo taj zaključak izvući će, baš u vreme u kome je Didro živeo, junaci dela markiza de Sada, koji je u svojoj *Filozofiji u budoaru* u stvari samo ponovo izložio i proširio argumente koje je Didro izneo u *Dodatku Bugenvilovom "Putu oko sveta"*.

"Pošto je razaranje jedan od najvažnijih zakona prirode, ništa od onog što razara ne može biti zločin" (III, str. 97). "Svirepost ne samo da nije porok, nego je, naprotiv, ona prvo osećanje koje priroda u nas usaduje" (str. 124). Omiljeni Sadov argument je opravdavanje pozivanjem na prirodu: "Svaki ljudski zakon koji bi sprečavao delovanje zakona prirode zasluživao bi samo prezir" (str. 77). "Neka vam od sada jedina kočnica budu vaše sklonosti, neka vam jedini zakoni bude baše želje, a jedini vaš moral - moral prirode" (V, str. 243).

Kako treba postupiti da bi se otkrila ta "priroda"? Didro odgovara: treba savesno proučiti činjenice, što, drugim rečima, znači da se treba upustiti u naučna proučavanja. Poučan je način na koji Didro ostvaruje taj lepi program: da bi otkrio stvarnu prirodu jedne ljudske ustanove, to jest braka, Didro pristupa posmatranju životinjskog sveta, jer se on lakše da posmatrati, ili zato što se njegovim posmatranjem otkriva više stvari: "Ta naročita sklonost zapaža se ne samo u ljudskoj vrsti, nego i u drugim životinjskim vrstama" (*ibid*). Ovakvu formulaciju Didro je bio pripremio upotrebljavajući reči "mužjak" i "ženka" umesto reči "muškarac" i "žena", što je već podrazumevalo da se zanima samo za životinjsku prirodu ljudskih bića. Da li možda zoologija može dati odgovor na pitanje šta je stvarna priroda društva? Da li se ljudsko društvo i njegovi običaji mogu svesti na nagone? Pošto je moral zamenio prirodom, Didro nalaže zoolozima da otkriju prirodu ljudskih bića.

Međutim, takvo izjednačavanje ljudi i životinja uvek nosi u sebi opasnost da oni koji su ljudska bića uporedili sa predmetima potom počnu da se prema njima odnose kao da ona jesu predmeti. Žerando je, kao dobar učenik enciklopedista, izjavio: "Pošto mu je dojadilo to što se uzalud stolećima batrgao u nekorisnim teorijama, duh znanja najzad se ustalio na putu posmatranja (...) I nauka o čoveku je prirodna nauka, nauka koja počiva na posmatranju, a to je najuzvišenija nauka" (*Razmatranja*, str. 130). Ali da li su izrazi "nauka koja počiva na posmatranju" i "prirodna nauka" sinonimi? U svom naturalističkom maštanju Žerando ide toliko daleko da zamišlja laboratorijske uslove za posmatranje divljaka: umesto da se naučnici zlopate na licu mesta (zbog žege i insekata), zar ne bi bilo pametnije *preseliti* divljaka u Pariz? Da bi se obezbedili najbolji uslovi za njegovo proučavanje, preseliće se i njegova prirodna okolina, to jest njegova porodica. "Tako bismo pred sobom imali minijaturnu sliku tog društva, iz koga bi oni bili otrgnuti. Prema tome prirodnjak se ne zadovoljava time da donese u svoj kabinet neku granu, neki cvet koji će ubrzo uvenuti, nego nastoji da presadi tu biljku, čitavo drvo, kako bi mu omogućio da na našem tlu otpočne drugi život" (str. 166-167). Tek što ju je formulisao, Žerandova etnologija skliznula je u botaniku. Razume se, nikada nema ni pomena o tome da se ti divljaci, a još manje njihove porodice, pitaju da li oni na to pristaju; važno je to da naučnik može

da ih natenane proučava. Uključivanje nauke o čoveku među nauke o prirodi odmah dovodi do svođenja ljudskog bića na predmet.

To upoznavanje ljudske prirode postaće kod Didroa niža premisa u jednom silogizmu, čija viša premisa glasi: čovek nikada neće uspeti da se odupre prirodi. "Zapao si u bunilo ako misliš da postoji išta, bilo na nebu, bilo na zemlji, u svetu, što bi moglo nešto da doda zakonima prirode, ili da nešto od njih oduzme. (...) Naredićeš da bude obrnuto, ali tvoje naređenje neće biti izvršeno (*Dodatak*..., str. 482). Čovek je u potpunosti određen svojom prirodom; on ne poseduje nikakvu ličnu slobodu, nikakvu sposobnost da izbegne svoju sudbinu, koja je određena jednom zauvek.

Iz ovog Didroovog silogizma proizlaze, kao njegov zaključak, posebna pravila vladanja, koja su sva u skladu sa ovim ili onim vidom naše "prirode". Ispada da je više nego lako prepoznati dobre i loše zakone; nauka drži u svojim rukama ključ za pronicanje u njih; da bi se taj ključ otkrio, dovoljno je upoznati prirodu. Dobar je onaj zakon koji se drži prirode (drugim rečima, dobro je ono pravo koje se drži činjenica): ako stvari tako stoje, "zakon koji vera propisuje postaje možda izlišan; a (...) građanski zakon treba samo da izražava zakon prirode. (...) Ili, ako se smatra neophodnim da se zadrže sva ta tri zakona, potrebno je da dva poslednja zakona budu samo verne kopije onog prvog (zakona prirode) koji dolazeći na ovaj svet donosimo urezan u dnu naših srca i koji će uvek biti najjači" (str. 505). Taj ideal oličavaju Tahiti, jer je Didrou to potrebno da bi dokazao ispravnost svog gledišta. Isto gledište moglo bi se izraziti i ovako: najbolje je ono društvo u kome ima najmanje zakona (jer se njegovi pripadnici u svemu drže prirode). "Kako bi zakonik svih naroda bio tanušan kada bi ga zakonodavci potpuno saobrazili zakonu prirode!" (str. 510).

Rđav je, razume se, onaj zakon koji se suprotstavlja ljudskoj prirodi: takva je većina evropskih zakona, koji u očima Tahićanina svi od reda predstavljaju stege. Tiranski je svaki zakon koji protivreči prirodi: nema razlike između despota i prosvećenog vladara, između nepravednog zakona i zakona koji je koristan za društvo. "Ako nameravate da postanete tiranin čoveku, prosvetite ga; sputajte ga što bolje možete nekim moralom koji je protivan prirodi; napravite za njega svakojake okove" (str. 511-512). "Čuvajte se onog ko želi da uvede red" (str. 512).

Kakakv je čovekov položaj onda kada se zakoni prirode, građanski zakoni i verski zakoni ne podudaraju? On je tada prinuđen da se istovremeno pokorava nekolicini gospodara, a da pritom nijednom od njih ne može potpuno da se potčini, a, po Didroovom mišljenju, ništa nije bednije od hibridnog bića. "Znaš li šta će se dogoditi? Preziraćeš sve te tri vrste zakona, i nećeš biti ni čovek, ni građanin, ni vernik, nećeš biti ništa" (str. 481 - 482). Čim čovek nije samo jedno, on više nije ništa. Možemo da biramo između licemerstva, nesreće, gluposti i anormalnosti, ali ne postoji srećan način da ono

što je raznorodno čovek istovremeno pretače u svoje postupke. Didro će otići čak toliko daleko da će hibridnosti pretpostaviti potpunu potčinjenost. "Upozoravam vas samo na to da ćete otkriti da je čovekov položaj srećan jedino na Tahitima, a podnošljiv samo u jednom kutku Evrope. (Didro ovde misli na Veneciju, koja je u to vreme uživala glas države u kojoj vlada neograničeni despotizam.) U tom kutku, naprasiti i svojom bezbednošću zaokupljeni gospodari postarali su se da čoveku ne daju da progleda" (str. 514). Po Didroovom mišljenju, apsolutno zlo bolje je od ublaženog zla, jer barem održava jedinstvo.

Na kraju krajeva, moral ne samo da nije neophodan društvu nego mu, naprotiv, neosporno šteti. "Smatram da su ti neobični propisi u opreci sa prirodom, da su protivni razumu, to jest da su predodređeni da uvećaju broj zločina" (str. 480); ono za što se smatralo da predstavlja lek za tu bolest, u stvari je njen uzrok. I u ovom pogledu Didro se oslanja na sledeće Helvecijevo mišljenje, koje je moglo biti polazište opaski iznesenih u *Dodatku...*: "U jednoj državi razvratnost je politički opasna samo onda kada je u opreci sa zakonima te zemlje" (*O duhu,* II, 14, knjiga I, str. 298). Didro naime pridaje najveću važnost uticaju zakona, pokazujući da o tome misli ono što su Helvecije i Kondorse mislili: "Ako su zakoni dobri, i moral je dobar, a ako su zakoni loši, i moral je rđav" (str. 504). Ali tu prestaje sličnost: Helvecije je relativist i po njegovom mišljenju nijedan zakon nije zasnovan na prirodi; zakoni mogu biti manje-više prilagođeni određenoj svrsi, a ne manje-više prirodni. Kondorse, sa svoje strane, želi da popravi zakone kako bi društvo izmenio nabolje: potrebno je da pravda bude univerzalna (u njegovom slučaju, pre racionalna nego "prirodna"). Didro pak veruje u čovekovu univerzalnu prirodu, ali uviđa da većina zakona predstavlja čiste konvencije: oni, razume se, deluju, ali loše.

Stavovi koje je Didro izrazio u svome delu *Dodatak...* radikalni su, ali on sam nije iz njih izvukao nikakav ekstreman zaključak. Njegov temperament nije temperament revolucionara, pa se stoga on zadovoljava izražavanjem želje da se zakoni poboljšaju time što će ih zakonodavci približiti prirodi. "Vičimo neprestano na sav glas da su sramota, kazna i beščašće vezani za postupke koji sami po sebi ne sadrže ništa poročno" (str. 515). Ali u ovom Didroovom savetu ne krije se nikakav poziv na pobunu: "Govorićemo protiv besmislenih zakona sve dok oni ne budu izmenjeni nabolje, a pokoravaćemo im se dok se to ne ostvari" (*ibid).* Uostalom, da li u *Dodatku...* Didro zaista iznosi sopstveno mišljenje, ili njemu slična, ali ipak divergentna mišljenja svojih junaka: Orua, sveštenika, starca, i junaka koje on označava slovima *A i BC?* Ovo Didroovo delo završava se jednom piruetom: sagovornici A i B pitaju se šta bi mislile njihove žene o predmetima o kojima su upravo raspravljali, i lice A sugeriše sledeći odgovor: "Možda suprotno od onog što bi o njima rekle" (str. 516). Ova rečenica uperena je na prvom mestu protiv

društvenog licemerstva, navike da se guši "priroda"; ali zar ne možemo zamisliti i to da je sve što je rečeno u ovom Didroovom dijalogu rečeno na isti način? Didro je, ipak, napisao u svom *Podsetniku:* "Treba biti srećan držeći se onoga čemu teži sopstvena priroda – eto u tome se sastoji sav moj moral."

Sloboda

Da je ljudska priroda svuda ista, da ona odlučuje o svemu što je važno u ponašanju, da je nauka najbolje sredstvo da se ona upozna, i da zato nauka treba sebi da podredi etiku i politiku – ove ideje postaće neodvojive od enciklopedističkog duha čiji je Didro predstavnik u ovoj knjizi; one će svuda dospeti, a da oni koji su ih širili nisu pritom vodili računa o mogućnim Didroovim rezervama u tom pogledu. Ali pogrešili bismo kada bismo izjednačili to scijentističko učenje, kojim je *Enciklopedija* prožeta, i prosvetiteljski duh u celosti. Stav Žan-Žak Rusoa, tog drugog slavnog predstavnika doba prosvećenosti, dokazuje da je tako.

Ruso će, kao što ćemo to videti, kritikovati relativizam, ali njemu zbog toga ne odgovara bilo koji univerzalizam, i on ni u kom slučaju neće prihvatiti da se njegov stav brka sa stavom "filozofa" i samog Didroa. On će bez ikakvih ograda osuditi zaključke koje je ovaj poslednji mislio da može da izvuče, to jest "zaključak da je čovek dužan jedino da se u svemu drži sklonosti svog srca" (*Ispovesti,* IX, str. 468).

Prva suprotnost između ova dva mislioca tiče se naučnosti. Didro je, kao što smo to videli, smatrao da je samo biologija, ili čak zoologija, nadležna da kaže kakva je ljudska priroda. Takav pristup je po Rusoovom mišljenju neprihvatljiv jer podrazumeva da se društvo, razum i moral mogu prenebregnuti a da i pored toga čovekov identitet ostane sačuvan, što nije tačno. Tako, na primer, u *Pismu d'Alamberu* Ruso kaže: "Argumenat koji se izvlači iz primera životinja ništa ne dokazuje konačno, i nije tačan. Čovek nije pas, ni vuk. Potrebno je samo da se u njegovoj vrsti uspostave prvi društveni odnosi da bi njegova osećanja dobila moralnost koja nikada nije uočena kod životinja" (str. 174). Nije zoolog taj koji zna šta ljudska vrsta stvarno jeste, već je to filozof.

Ali zatim izlazi na videlo najvažnije razmimoilaženje između Rusoa i Didroa. Jer, po Rusoovom mišljenju, nije reč o tome da stručnjak za ljudske kulture zameni stručnjaka za prirodu, a istoričar biologa; Ruso želi da ospori postojanje strogog determinizma koji ne bi ostavio ni najmanje mesta ljudskoj slobodi. Čovek i životinje razlikuju se po tome što se životinje potpuno

pokoravaju zakonima svoje prirode, dok se čovekovo ponašanje ne može do kraja predvideti na osnovu bilo kakvog zakona, ni biološkog, ni istorijskog zakona; bitno osobeno obeležje ljudske vrste jeste sloboda ili mogućnost odlučivanja po sopstvenoj volji. Već je Monteskje tvrdio (kasnije ćemo se vratiti na to tvrđenje) da je mogućnost izmicanja delovanju zakona bitno osobeno obeležje ljudske prirode. Životinja se, kaže Ruso još izričitije, pokorava prirodi, dok čovek može da upravlja svojom sudbinom "kao slobodan delatni subjekat" (*Rasprava o poreklu nejednakosti,* I, str. 141). Životinje i ljudi razlikuju se jedni od drugih po tome što jesu ili nisu obdareni, ne razumom, nego slobodom, pa, prema tome, i po tome što ljudsko ponašanje nije potpuno determinisano. Zato je, po Rusoovom mišljenju, glavna odlika ljudske prirode njena *usavršivost,* to jest nešto što nema nikakvu konkretnu sadržinu, ali omogućava ljudskom biću da u sebe unosi sve sadržine. U ovakvom shvatanju pojmovi "ljudska priroda" i "univerzalnost" ukazuju se u neočekivanom vidu. Ljudima nije zajednička ova ili ona osobina (u tom smislu uzaludno je pitati se da li čovek *jeste* dobar ili rdav, moralan ili nemoralan), nego im je zajednička njihova sloboda, njihova sposobnost da se menjaju (možda na bolje). Na taj način Ruso prima na znanje taj nedostatak koji misao modernog doba ističe (to jest činjenicu da pravila koja upravljaju čovekovim ponašanjem nemaju nikakvu *prirodnu* podlogu) i predlaže da se za njih potraži nova vrsta podloge u slobodi i u volji pre nego u prirodi.

Prema tome, i Ruso prenosi u ravan etike raspravu započetu u ravni saznanja. Pravo govoreći, Ruso naročito drži do toga da raspriši iluziju o postojanju kontinuiteta između te dve ravni, o mogućnosti izvođenja onog što treba da bude iz onoga što postoji, etike iz nauke: najpre treba naglasiti samostalnost i jedne i druge, bez obzira na to što čovek potom može da se zapita nemaju li one i zajedničke korene. Didro je želeo da stvori zakonik ponašanja koji će se oslanjati samo na čovekovu biološku prirodu, a to je, sa naučnog stanovišta gledano, besmisleno. Ali to je i moralno neprihvatljivo: Benžamen Konstan, koji je podržavao ovo Rusoovo gledište, primećuje: "Vlast je veoma sklona tome da sopstvena prekoračivanja nekih normi, hirovita i hotimična prekoračivanja normi predstavlja kao posledicu delovanja prirodnih zakona. Vrlo se lako prevaljuje razmak od tvrđenja o ustanovljenoj manjoj vrednosti neke rase i većoj vrednosti neke druge rase do porobljavanje one prve" ("O g. Dinoajeu i nekolikim njegovim delima", str. 554-555). Današnji čitaoci znaju, još bolje nego Konstanovi savremenici, dokle neko može da ode želeći da deluje u skladu sa "prirodom".

Ali i da je Didro izabrao za svoje polazište istoriju i antropologiju, taj zakonik ne bi bio bolje zasnovan. To što su činjenice onakve kakve su dokazuje samo jednu stvar, to jest dokazuje da je onaj ko je bio najjači hteo da tako bude. "Utemeljiti" pravo na činjenicama neminovno znači "utemeljiti" ga na sili (dovoljno je da je neko bio najjači da bi druge stavio pred

svršen čin), što, u stvari, znači lišiti ga bilo kakve sadržine. Stoga se Ruso obara, ne na zoologe, nego na svoje kolege filozofe zato što oni izvode onako kao što to Didro čini, moral iz prirode: "Njegov stalni način dokazivanja", kaže Ruso o Grociju u *Društvenom ugovoru*, "sastoji se u tome da pravo zasniva uvek na činjenicama. Mogao bi se upotrebiti metod dosledniji, ali nikako povoljniji za tirane.*" Opravdavanje nekog nepravednog čina "zakonima istorije" nije nimalo ubedljivije od njegovog opravdavanja "zakonima" rasne nadmoćnosti. Ruso će izričito napomenuti: "Treba znati šta treba da bude da bi se valjano ocenilo ono što postoji" (*Emil*, V, str. 836-837). Etika ne samo da ne treba da se podredi nauci, nego će, naprotiv, biti dužna da oceni vrednost naučnikovog rada.

Dok čitamo Didroove i Rusoove tekstove vidimo kako biva izražena jedna presudno važna suprotnost, koja nagoveštava mnoge sukobe u toku naredna dva veka. I Didro i Ruso su odlučni pobornici modernog duha, racionalnog saznavanja oslobođenog starateljstva religije. Ali Didro veruje u potpuni determinizam i, u stvari, ne ostavlja ni najmanje mesto ljudskoj slobodi; zbog toga nauka, koja je najsposobnija da nam otkrije način delovanja tog determinizma, zamenjuje etiku i uzima na sebe da formuliše ciljeve čoveka i društva. Ruso, pak, iako ne poriče postojanje determinizma, fizičkog ili društvenog, priznaje da, pored njega, postoji i sloboda; štaviše, idući Monteksjeovim stopama, on proglašava slobodu za glavno osobeno obeležje ljudske prirode. A ako raspolažem izvesnom slobodom, mogu da delam po svojoj volji i da biram šta ću učiniti: smatram se odgovornim za svoje činove, i time prihvatam da se oni ocenjuju kao dobri ili rđavi. Samim tim, Ruso priznaje da je etika samostalna, da se ne može svesti na nauku, da ovu ne drži pod svojim starateljstvom, kao što je to religija činila, nego da zadržava pravo uvida u njenu delatnost, koje dopušta procenu da su rezultati koje je postigla korisni, ili pak da od njih treba strepeti. Otuda proizlazi zaključak da je, ako i Didro i Ruso spadaju u prosvetiteljsku filozofiju u širokom smislu tog izraza, jedino Ruso predstavnik *humanizma*. Na narednim stranicama neprestano ću pribegavati tom terminološkom razlikovanju: termini "prosvetiteljska filozofija" ili "Enciklopedisti" označavaće u ideološkom pogledu složene idejne pokrete kakvi su postojali u XVIII veku; a termini "scijentizam" i "humanizam" odnosiće se na koherentne misaone sisteme, koji ne pripadaju nijednom posebnom dobu. Zato humanizam i scijentizam mogu, bez obzira na to što se jedan drugom suprotstavljaju, istovremeno da opstaju u prosvetiteljskoj filozofiji.

* Žan-Žak Ruso, *Društveni ugovor*, sa francuskog preveo Tihomir Marković, Prosveta, Beograd, 1949. godine, str. 10.

Svetska država

Ma kolika bila njegova važnost za istoriju ideologija u toku poslednja dva veka, scijentističko učenje ne zanima nas ovde samo po sebi, nego samo u onoj meri u kojoj iz njega proizilaze neki zaključci u vezi sa predmetom koji ovde razmatramo, to jest u vezi sa raznolikošću naroda i mnoštvenošću sudova. E, u tom pogledu scijentizam će ubrzo biti proširen novim zaključkom koji će izvući Kondorse, poslednji enciklopedist: on se tiče preobražaja čitavog sveta zahvaljujući kome bi se skupina zemalja pretvorila u jednu jedinu državu, preobražaja koji je, po njegovom mišljanju, poželjan i neminovan.

Kondorse polazi od dve postavke. Prvo, ljudska priroda svuda je ista, a kako je naša sposobnost razumnog rasuđivanja njen sastavni deo, i ona je isto tako univerzalna. Drugo, jedino je razum sposoban da razlikuje pravedno od nepravednog; prema tome, univerzalni razum dužan je da formuliše načela pravde, koja će vredeti svuda i za sve ljude. Tako prirodno pravo postaje za Kondorsea razumsko pravo, koje ipak ostaje isto onoliko univerzalno koliko i pravo koje mu je prethodilo. Pošto je to konstatovao, Kondorse ide korak dalje: kako su načela pravde svuda ista, neophodno je da i zakoni budu svuda isti. Drugim rečima, zakoni ne treba da budu nešto što proizlazi iz prirodnog prava *i* fizičkih, društvenih i istorijskih uslova u kojima živi jedna nacija, kao što je to Monteskje zahtevao; oni treba da proističu samo iz načela pravde. Prema tome, nije Kondorse slučajno prvi put formulisao svoje mišljenje u vezi s tim pitanjem u jednom tumačenju *Duha zakona,* koje u isti mah predstavlja i njegovo prvo zalaženje u oblast filozofije. "Pošto su istina, razum, pravda, ljudska prava, važnost svojine, slobode i bezbednosti svuda isti, ne vidimo zašto sve pokrajine u nekoj državi, ili čak sve države ne bi imale isto krivično pravo, isto građansko pravo, isto trgovinsko pravo itd. Dobar zakon treba da bude dobar za sve ljude, onako kao što je istinit sud istinit za sve ljude" ("Kondorseove opaske o dvadeset devetoj knjizi *Duha zakona*", str. 378). Eto kako razum i nauka, njegovo najbolje ovaploćenje, počinju da nameću političke odluke.

Svi ljudi imaju jednaka prava jer im je priroda ista; ljudska prava svuda su ista, a zakoni su njihove "očigledne posledice" – da navedemo opet Kondorseove reči ("Odlomak u kome se daje opravdanje zakona", str. 575) – i zakonodavac ne treba da se opterećuje uzimanjem u obzir podneblja, naravi ili istorijske evolucije. Jer, postoje samo dve mogućnosti: ili se dotični zakoni tiču pravila ponašanja u društvu, navika u trgovanju, ili pak ponašanja u privatnom životu; u tom slučaju oni mogu ostati različiti, ali takvi propisi ne zaslužuju da budu nazivani rečju "zakoni"; ili se pak tiču onoga što je bitno u javnom ponašanju ljudi, a u tom slučaju njihova ukorenjenost u

običajima ne može im služiti kao opravdanje: potrebno je da razum razveje predrasude, ne dopuštajući da na njega utiču obaveštenja koja se tiču visine prosečne temperature u datoj zemlji ili njenog nacionalnog karaktera.

Ali pošto svi narodi dobiju iste zakone, nema razloga da se zaustave na tako dobrom putu kojim su krenuli. Postepeno širenje prosvećenosti podsticaće narode da se zbližavaju; predrasuda ima mnogo, a istina je samo jedna; usklađujući svoj život sa njom, narodi će postajati sve sličniji jedni drugima. Oni će pojačati razmene svih vrsta: trgovinske razmene, ali i one duhovne, bilo usvajajući jezik najprosvećenijih naroda (Engleza i Francuza), bilo stvarajući, na čisto logičkim osnovama, jedan opšti jezik: poznato je da je neposredno pred svoj kraj, dok se krio u podrumu jedne kuće u ulici Servandoni, Kondorse nastojao da stvori takav jezik. Mislio je da će tim sredstvima moći da se ostvari njegov ideal: da vidi ljude kako "čine jednu jedinu celinu i teže jednom jedinom cilju" *(Skica za istorijski pregled napretka ljudskog duha,* str. 248).

Kondorse se otrovao u zatvoru u koji je bio bačen pre nego što je stigao da ostvari svoj plan. Ali, zahvaljujući staranju *ideologa* (Destit de Trasi prvi će objaviti njegovo tumačenje Monteskjeovog *Duha zakona*) njegova intelektualna zaostavština biće u potpunosti sačuvana, pa će tako njegove ideje doživeti puni procvat u delima utopiste Anrija de Sen-Simona, mislioca koji će scijentističko učenje do kraja razraditi. Kod Sen-Simona, naime, ne nalazimo samo postavku da potpuni determinizam upravlja svetom, ili zaključak po kome znanje (nauka) treba da usmerava ponašanje (etiku), nego otkrivamo i jednu drugu odliku scijentizma, kojom ćemo kasnije morati opet da se pozabavimo, a koju ne uočavamo kod Kondorsea: Sen-Simon pretvara nauku u religiju. I najzad, maštanje o svetskoj državi dobija u njegovim spisima određeniji oblik, naročito u knjižici koju je 1814. godine napisao sa mladim Ogistom Tijerijem i objavio pod naslovom *O reorganizaciji evropskog društva.* Evropi, koju su razdirali ratovi koje je Napoleon vodio, Sen-Simon predlaže rešenje, a to je ujedinjenje.

Sen-Simon se, razume se, na samom svom polazištu poziva na nauku. Od svojih dalekih početaka pa sve do 1814. godine, politika se zasnivala na posebnim interesima i predrasudama; vreme je da se u nju uvede red time što će se u njoj primenjivati velika načela fizičkih nauka, to jest "rasuđivanje i posmatranje" (I, 4, str. 275). Naoružan tim moćnim orudima, Sen-Simon počinje da traga za "najboljim mogućnim ustavom" (I, 7, str. 285), onim ustavom koji bi, prema tome, mogao da odgovara svim narodima na zemlji. "Hoću da ustanovim ne postoji li možda oblik upravljanja koji je po samoj svojoj prirodi dobar, koji je utemeljen na pouzdanim, apsolutnim, univerzalnim, od određenih vremenâ i mestâ nezavisnim načelima" (I, 4, str. 275). Taj bi ustav bio univerzalan i večan, jer bi proisticao iz prirode stvari i stroge logičnosti silogizama.

Sen-Simon i njegov učenik bez oklevanja odbacuju sve prigovore koji iskrsavaju u duhu onih koji razmišljaju o ovim pitanjima. Čvrsto se držeći onog što je Kondorse dokazivao, oni prenebregavaju nacionalne razlike: "Ne odgovara istini – a Monteskje je verovao da odgovara – tvrdenje da je svakoj naciji potreban oblik upravljanja koji bi samo njoj bio svojstven (pošto može postojati samo jedan dobar oblik upravljanja samim tim što postoji samo jedan metod dobrog rasudivanja)" (I, 6, str. 285). Uostalom, bilo bi nekorisno boriti se protiv snage samih stvari i logike rasudivanja. Današnja razilaženja u samim državama ili medu njima posledica su samo toga što svako brani svoje interese a odbija da se uzdigne iznad njih i sagleda stvari sa stanovišta istine, jer postoji samo jedna istina.

Prema tome, ako hoće da poslušaju Sen-Simonove savete, sve evropske države treba da usvoje isti, na posmatranju i na logici utemeljen ustav, za koji se, uostalom, ispostavlja da već postoji: to je engleski ustav. Doista, za razliku od drugih naroda, Englezi su bili toliko mudri da su stvorili zakone koji narodu obezbeduju "slobodu i sreću" ("Prosveta", str. 261), to jest večne vrednosti. Pošto usvoje taj ustav, evropski narodi lako će se udružiti u konfederaciju, koja će stvoriti zajedničke ustanove, jednoobrazno obrazovanje i jedan jedini moralni zakonik (jer je jedino on dobar). Tako bi se ostvario onaj katolički san o ujedinjenoj Evropi, koji se nije mogao ostvariti u srednjem veku zbog nedovoljne prosvećenosti, tako bi, umesto rata, vladao mir.

Sen-Simon brzo prelazi preko odnosâ imedu te evropske države i ostalih zemalja na svetu, ali jasno je da ono poslednje ujedinjenje ne izaziva kod njega nikakve moralne dileme. "Naseliti po celoj zemljinoj kugli evropsku rasu, koja svojim osobinama nadmaša sve ostale ljudske rase; omogućiti da na celoj zemljinoj kugli ljudi mogu živeti i putovati, kao što je to svuda u Evropi slučaj – eto poduhvata kojim će evropski parlament morati neprestano da podstiče aktivnost Evrope i da je neprestano održava" (II, 5, str. 293). Čitajući pomenutu knjižicu, ništa nećemo doznati o načinu na koji će niže rase iščeznuti iz preostalog dela sveta; ipak, naslućujemo da će ta svetska država biti oblikovana po ugledu na Evropu.

Prvih godina posle ponovnog uspostavljanja monarhije u Francuskoj mladi Ogist Kont pripadaće, kao i Ogisten Tijeri, krugu Sen-Simonovih pristalica. Te godine, međutim, on će zadržati u veoma lošem sećanju, pa će pri kraju života govoriti o "kobnoj vezi koju sam u ranoj mladosti uspostavio s jednim izopačenim žonglerom" (*Sistem pozitivne politike,* knjiga III, str. XV). Sen-Simon je za Konta bio duhovni učitelj koji je dovodio u pitanje njegov ugled: pozivao se na nauku, ali, bio je, u stvari, potpuno neupućen u nju, pa je, prema tome, obezvređivao sam scijentistički projekat. Idući u prošlost dalje od Sen-Simona, Kont će se prepoznati u Kondorseu, koji je bio pravi naučnik; on će ga uvek nazivati "moj izvanredni prethodnik", ili čak "moj duhovni otac". Ali ono što on preuzima od Kondorsea ne razlikuje se stvarno

od učenja koje je Sen-Simon zaveštao potomstvu (onakav kakvog ga je Sen-Simon zamišljao, način ostvarivanja njegovog ideala ima nedostataka, ali taj ideal ne razlikuje se od Konderseovog): treba "podrediti politiku istoriji" *(ibid.)*, pa, prema tome, i moral nauci: drugim rečima, Kondorseu, Sen-Simonu i Kontu zajedničko je isto scijentističko učenje.

Kont veruje, kao što i Kondorse i Sen-Simon to veruju, da je uz pomoć nauke mogućno ustanoviti *ono pravo* dobro političko ustrojstvo koje će se ubrzo, prevazilazeći nacionalne razlike, nametnuti svim narodima. "Glavni zakoni evolucije ljudske vrste, koji tvore filozofsku osnovu društvenog poretka koji će naposletku biti stvoren, neminovno odgovaraju – ako ostavimo po strani samo različite brzine te evolucije u pojedinim oblastima – svim podnebljima i svim rasama" (knjiga I, "Uvodna rasprava", str. 390). Prema tome, kroz određeno vreme čovečanstvo će predstavljati jedno jedino društvo. Zadatak pozitivizma, jedinog istinski univerzalnog učenja, jeste da pomaže ljudima da napreduju na tom putu; zato proces ujedinjavanja Kont opisuje na velikom broju stranica. Zašto treba da se ostvari to ujedinjenje? Ne samo zato što je ono poželjno, nego isto tako i pre svega zato što je to pravac u kome čovečanstvo već evoluira.

Na ovom mestu treba da kažem da, za razliku od Sen-Simona, pa čak i Kondorsea, Kont polazi od stvarnih zapažanja, čija je snaga ponekad takva da smo prisiljeni da mu priznamo da se pokazuje vidovit kao kakav prorok. U društvu u kome je živeo on otkriva nekoliko karakteristika koje će, po njegovom mišljenju, preovladati svuda u svetu. Na prvom mestu, tu je u pitanju industrijski život, pa, prema tome, i izvesna organizacija rada; na drugom mestu, ujednačavanje osećanja za lepo i, na trećem mestu, međunarodna saglasnost o sadržini i metodama nauke; na četvrtom mestu je pretpostavljanje jednog oblika političkog ustrojstva, to jest demokratske republike, svim drugim oblicima i, naposletku, na petom mestu, moral koji više nije utemeljen na bilo kakvoj teologiji nego je zasnovan na "religiji čovečanstva", koji Kont preporučuje. Prošlo je sto pedeset godina od kako je osnivač pozitivizma formulisao ova proročanstva, pa stoga danas lepo možemo da priznamo da je tačno predvideo dalji tok evolucije: bez obzira na to što na taj način razgraničena područja ne evoluiraju sva istom brzinom, čovečanstvo je danas, u svim oblastima koje je Kont pomenuo, neosporno homogenije nego što je to bilo u vreme kada je on pisao.

Kont ukazuje na jedan drugi činilac ujedinjavanja: to je uloga koju igra prošlost, ili, bolje rečeno, njeno svesno bolje upamćivanje. Prisustvo sećanja umanjuje mogućnosti koje se svakog trenutka pred nama otvaraju: prošlost "nečujno uređuje budućnost" (knjiga II, str. 465). Ipak, ne treba se previše oslajati na prirodni hod istorije nego joj treba pomagati da ide pravo prema sopstvenom cilju. Stoga je Kont uz svoja zapažanja izložio i jedan akcioni program, čija je svrha, u krajnjoj liniji, da potpomogne i ubrza hod istorije.

Taj program podeljen je na nekoliko faza, najpre kvalitativnog sazrevanja, a zatim kvantitativnog širenja. Akcija će početi u Francuskoj, "jezgru Čovečanstva", zemlji "središnjeg naroda" (kao i toliki drugi mislioci, iako je univerzalist, Kont je ipak šovinist). Najpre će upravljači brižljivo razlučiti svetovnu vlast od duhovne vlasti, a zatim će svu pažnju usredsrediti na ovu drugu; tek pošto budu uspostavili duhovno jedinstvo, moći će da se okrenu političkim ustanovama; obrnut postupak mogao bi da dovede do potpuno negativnih rezultata. Međutim, duhovno usavršavanje ostvaruje se strpljivim vaspitanjem, a ne pomoću zakona ili dekreta. Kont veoma naglašava da u toku dugog "prelaznog perioda" sva mišljenja treba da mogu slobodno da se izražavaju. "Poučni monolog" treba da ustupi mesto "pravoj diskusiji" (knjiga I, str. 122). Državi će biti oduzeto pravo da vaspitava, jer bi u protivnom vaspitavanje ona mogla previše da usmeri u pravcu koji odgovara njenim vlastitim interesima. Srca i razum treba da prihvate to novo učenje, ali ne pod prinudom, nego slobodno, zato što uočavaju da je ono bolje od svih drugih učenja.

Ipak, pošto se postigne saglasnost o duhovnim načelima, treba očekivati da će ona uticati na svetovnu vlast: njihova razdvojenost je nesumnjiva, ali privremena. Ustanove će se tada uskladiti sa načelima, a same naravi evoluiraće na isti način. U toku te poslednje faze, kaže Kont, "vlada se otvoreno usmerava, ne umanjujući samovoljno slobodu, ka univerzalnoj vlasti religije Čovečanstva, koja će, od trenutka kada je bude stekla, težiti da isto toliko obezbedi prevagu svog poretka koliko i prevagu svoje dogme i svog kulta" (knjiga IV, str. 445). Možemo se zapitati da li je neka vlada u stanju da se tako potpuno nametne ne "umanjujući", makar u najmanjoj meri, slobodu jedinki. Izgleda da, čim istina bude ustanovljena, diskusija treba da se prekine.

Saglasnost postignuta u Francuskoj, tom središtu sveta, treba da bude potom uspostavljena i izvan njenih granica. Kont definiše nekoliko faza tog procesa. U toku prve faze, francusko rešenje biće primenjeno i na oblast koju Kont naziva Zapadom, to jest na Italiju, Španiju, Englesku i Nemačku. Tada će se poštovati isti redosled evolucije kao i u Francuskoj, a izbeći će se da se počne od repa: duhovno ujedinjenje prethodiće svetovnom, a vaspitavanje stvaranju ustanova, ali neće se moći beskonačno dugo čekati da one budu stvorene. Zato Kont tačno označava oblik koji će valjati da im se dâ: Zapadom će upravljati Pozitivistički odbor od trideset članova koji će zastupati pomenutih pet zemalja, kojima treba pridružiti šest gospođa iz najodabranijeg sloja u društvu, dve Francuskinje i po jednu ženu iz druge četiri zapadne zemlje" (knjiga I, str. 385). Taj odbor stvoriće zajedničku mornaricu, ustanoviće zvanični novac, itd.

Kont uvek predostrožno tvrdi da, i pored tog ujedinjenja, nacionalne osobenosti neće biti odrstanjene iz svetske države: u svojim formulacijama on

simetrično zadržava, kao legitimne, "jedinstvo" i "raznolikost". "Lokalne razlike treba da potpomažu univerzalno pozvanje" (knjiga IV, str. 481), "ta opravdana raznolikost ne treba niukoliko da umanjuje bitno jedinstvo velike pozitivističke republike" (knjiga I, str. 82). Ali ne vidim dobro kakvo bi mesto u praksi imale nacionalne osobenosti, pošto čitav Zapad treba da usvoji način vaspitavanja, moral i naravi koji su u Francuskoj stvoreni! Jedna pojedinost dobro ilustruje podređenu ulogu koju igraju te osobenosti: sve zemlje članice velike zapadne države imaće istu zastavu, ali će ona "biti opervažena bojama današnje zastave dotične populacije" (knjiga I, str. 388).

U toku trećeg i četvrtog perioda zapadnjački obrazac raširiće se u ostalim delovima sveta: najpre će, zahvaljujući posredovanju Engleske i Španije, Zapad pridružiti sebi Severnu i Južnu Ameriku; obezbediće se saradnja Poljaka i Grka, koji će moći da igraju ulogu posrednika između Zapada i naroda koji žive na Istoku. Onda će doći na red preostali deo bele rase, zatim žuta rasa, i, naposletku, crnci. Pozitivistički odbor, proširen predstavnicima tih novih populacija, naposletku će imati šezdeset članova. Ono što je Francuska bila za Zapad, Zapad će postati za ceo svet: "Upravljanje čovečanstvom bilo je jednom zauvek povereno Zapadu" (knjiga IV, str. 365); ali cilj tog čina ipak ostaje univerzalan: "Zapadnjaštvo je samo poslednja priprema za pravo čovečanstvo" (knjiga I, str. 390). Osim toga, ta svetska država podeljena je na manje celine: Kont misli da idealna veličina tih celina treba da se poklapa sa veličinom jedne pokrajine – Toskane, na primer – ili pak sa veličinom države kao što je Belgija; otuda se on protivi ujedinjenju Italije, jer ništa ne treba da posreduje između oblasti i sveta. Kont naposletku zamišlja da će čitavo stanovništvo zemljine kugle biti raspoređeno u sedamdeset republika od po trista hiljada porodica, a svaka porodica imaće po sedam članova...

Vaspitavanje elita je najprikladnije sredstvo za širenje Zapada po celom svetu zato što ono ima dve dobre strane: brzo deluje, i ne oslanja se na nasilje. Kont strogo sudi o vojnim i kolonijalnim osvajanjima koja su izvršena u prošlosti. Istorija pokazuje "malu efikasnost prisajedinjavanja nekoj zemlji zemalja ili ostrva, ili pokrajina koja se nisu sama od sebe ostvarila" (knjiga II, str. 463). Kada je reč o Francuskoj, to pokazuju primeri Alžira, Korzike, pa čak i Alzasa. Zaposedanjem tuđe teritorije ništa se ne rešava, nego je potrebno da se ostvare "spontane konvergencije prema normalnom stanju čovečanstva" (knjiga IV, str. 502). Zato najpre treba "na dostojan način vratiti Alžir Arapima" (knjiga IV, str. 419) i doprineti "neophodnom razaranju kolonijalnog sistema" (knjiga IV, str. 519). Posle toga mi zapadnjaci moći ćemo da se nadamo da drugi narodi neće dugo biti kivni na nas i da će zaboraviti te prve, nametnute i kobne dodire, da bi blagonaklono prihvatili nove odnose koji postepeno treba da dovedu do ujedinjenja. Možemo se zapitati da li u tom pogledu Kont ne daje nov dokaz svoje

vidovistosti: približavanje sveta zapadnjačkom načinu života i društvene organizacije odvija se ubrzanim ritmom od kako je razoren stari kolonijalni sistem.

Iako raznolikost ljudskih "rasa" ne predstavlja nikakvu posebnu prepreku ostvarivanju plana o ujedinjenju, Kont predlaže za nju dva različita, pa čak i nespojiva rešenja. Prvo rešenje uklapa se u veliku tradiciju prosvetiteljske filozofije: razlike među svim populacijama na Zemlji samo su odraz njihovih zaostajanja ili odmicanja ispred drugih na jednom te istom putu, pa, prema tome, teže da iščeznu. Možda postoje zaostale rase, ali ne postoje rase koje će (uvek) ostati niže rase. Zato Kont misli da i sam pojam rase zbunjuje ljude, pošto on materijalizuje ono što predstavlja samo privremeno zaostajanje. "Ono što predstavlja samo razlike u intenzitetu razvoja i njegovoj brzini, biva lukavo proglašeno za korenite razlike – od kojih svaka ima sopstvene zakone – da bi se odbacilo svako doista opšte poimanje razvoja, a, prema tome, i svako valjano objašnjenje" (knjiga II, str. 405). Belci su dužni da potpomažu to uzdizanje drugih rasa na stupanj na kome se oni nalaze.

Ali za isti problem Kont predlaže i jedno drugo rešenje, koje mu omogućava da i dalje zastupa ideju o svetskoj državi. Ono se sastoji u tome da se na kraju njihove evolucije rase zamišljaju ne više kao istovetne, nego kao komplementarne u njihovoj različitosti. Kont iznosi postavku o postojanju tri velike ljudske sposobnosti – inteligenciji, radinosti i osećanja – i izjavljuje da svaku od njih jedna od tri velike "rase" (bela, žuta i crna rasa) poseduju u većoj meri nego one druge dve rase. Belci su najinteligentniji, pripadnici žute rase najbolje rade, a crnci su najosećajniji ljudi na svetu. E sad, te tri sposobnosti podjednako su potrebne i dragocene; prema tome, iako rase nisu međusobno jednake, one "imaju istu vrednost". Pored toga, vrhunska sreća podrazumeva njihovo slaganje: "Prema tome, potpuna harmonija Velikog Bića zahteva prisno sudelovanje tri rase od kojih se ono sastoji, misaone, delatne i osećajne rase" (knjiga II, str. 462). Možemo zamisliti da će se u budućoj svetskoj državi fabrike nalaziti u Hongkongu, univerziteti u Parizu i Londonu, a da će se svetkovine održavati u afričkim selima...

Ogist Kont kaže da nikada nije ponovo čitao svoje rukopise pre nego što bi ih poslao u štampariju jer se bojao da neće poživeti dovoljno dugo da bi mogao da napiše sve što je imao da kaže. Jedna od posledica te odluke jeste to da su njegove knjige preopširne i lišene dopadljivosti. Njegova aritmetička uobrazilja i njegovo obožavanje žene ponekad se ispoljavaju u vidovima koji mogu da izazovu podsmeh ili da nas navedu da zevamo. Međutim, jezgro njegovog učenja ostaje otporno: njegova "religija" čovečanstva je plemenita, ali, osim toga, danas se pokazuje i da su njegova naslućivanja u vezi sa svetskom istorijom veoma pronicljiva. Ipak, njegova etička načela, kao i njegova istorijska zapažanja zaklanja i, naposletku, kompromituje scijentistički vid u kome se njegova misao ispoljila. Kont veruje u to da svetom

upravlja potpuni determinizam, veruje da je neophodno podrediti etiku i politiku nauci, i, naposletku, pretvoriti nauku u religiju. Zato se on, umesto da se zadovolji oštroumnim opisivanjem dolaska svetskog društva, ili barem njegovog pripremanja, postavlja kao vođa jednog pokreta i zapada u detinjasta maštanja. Njegovo delo dokazuje, još izdašnije nego što to čine Kondorseovo delo i Sen-Simonovo delo, da svetska država prirodno proizlazi iz scijentističkog projekta. A da bismo Konta oslobodili njegovog pozitivizma – a on nije ništa drugo do drugo ime za scijentizam – treba se upustiti u rad koji zahteva pravu virtuoznost.

Univerzalizam : relativizam

etnocentrizam scijentizam

Montenj

Običaj

Etnocentrizam i scijentizam predstavljaju dva, i to izopačena, lica univerzalizma. Okrenimo se sad rivalu univerzalizma, odnosno relativizmu. Razmatranje relativističkih doktrina u Francuskoj mora početi sa Montenjem. Pristupajući njegovim razmišljanjima o univerzalnom i relativnom, bilo bi dobro da se najpre osvrnemo na to kako on analizira pojam običaja.

U svom pokušaju da odredi šta običaj sve obuhvata, Montenj se suočava sa sledećim teškoćama: da li je sve običaj, odnosno da li on obuhvata osnove morala, pravila rasuđivanja i načela ljudskog ponašanja, ili pak postoji neka univerzalna suština, neka čovekova priroda koju običaji eventualno skrivaju, ali je ne menjaju? Jedna rečenica iz eseja "O navici i kako prihvaćeni zakon nije lako menjati" (*Eseji*, I, 23) dobro ilustruje ta njegova kolebanja: "Onaj koji bi hteo da se oslobodi te žestoke predrasude navika naići će na izvesne neverovatno čvrsto ukorenjene stvari, koje imaju oslonac samo u sedoj bradi; ali, ako taj privid isključi i stvari svede na istinu i razum, osetiće da se njegovom odlukom sve poljuljalo i ipak došlo u mnogo gore stanje" (str. 116)* Prvi deo rečenice opisuje uobičajeni tok stvari na prividno neutralan način: mnoge stvari koje nam izgledaju neosporne zasnovane su isključivo na navici; to su samo predrasude, jake ili prividno takve, koje slobodno možemo otkloniti. Međutim, postoji i jedno "ali": kada se u takvoj prilici nađemo suočeni sa univerzalnim vrednostima – istinom i razumom, umesto da se osećamo rasterećenim, postajemo uznemireni. Da li je moguće da je razum tako duboko ukorenjen u navici da se iz nje više ne može iščupati, bez opasnosti po sebe sama? U stvari, ne, jer unutar te opozicije iskrsava nova: ono "ali" prati jedno "ipak". Finalno stanje (oslanjanje isključivo na istinu) postaje ipak poželjnije od prethodnih navika koje nude smirenje.

Dakle, i pored kolebanja, pomenuta rečenica kao da nagoveštava da bi se Montenj radije priklonio univerzalističkom stavu. Takva se, međutim, pouka

* Autor većine prevoda citata iz Montenjevih *Eseja* je Mila Đorđević. (Prim. prev.)

ne može izvući iz većine drugih njegovih tekstova, niti pak iz onog što treba da predstavlja njegov eksplicitni program. Svako tumačenje Montenjeve misli otežava to što *Eseji* ne izlažu homogeni filozofski sistem i što se svakoj tvrdnji koja ide u jednom smislu mogu suprotstaviti druge koje je osporavaju. Pa ipak, postoje izvesna značajna slaganja i poklapanja koja dopuštaju da se između njegovih različitih teza nasluti neka hijerarhija. I upravo pomenuti esej pokazuje jednu značajnu gradaciju. Polaznu tačku bi činila napred citirana rečenica, a i još neke druge istoga tipa, koje bi mogle poslužiti kao ilustracija sledeće ideje: "Običaj je istini moćan i podmukao vaspitač. On polako i potajno u nama usađuje stablo svog autoriteta; ali, nakon tog tihog i smernog početka, pošto ga jednom, uz pomoć vremena, u nama posadi i usadi, otkriva nam svoje čas pomamno, čas tiransko lice, u koje se ne usuđujemo čak ni da pogledamo" (str. 106).

Kao što vidimo, vraćanje istini stvara mnogo veće probleme no što smo mogli verovati. U čemu naći oslonac koji će nam omogućiti da zbacimo jaram ako nam čak i naše oči, kao istinito, prikazuju ono što je samo predrasuda, ako naš duh ne uspeva da izoluje običaj kao objekt svog rasuđivanja, pošto mu upravo on određuje i sama pravila ponašanja? U takvim uslovima razum je samo sluga okrutnog gospodara kojeg smo upoznali; on ne samo da ne može da odvaja ono što je običaj od onog što nije, već uz to ima i zadatak da na verodostojan način opravdava razne običaje, da *moju* kulturu prerušava u prirodu. "Mislim da ljudi nisu kadri da izmisle ništa tako bezumno za šta se ne bi mogao naći primer u opštevažećim običajima, pa, prema tome, ni da ovo o čemu raspravljamo ne postoji i nema osnove" (str. 109). "Otuda proizlazi da se sve što je van šarki običaja smatra i van šarki razuma: sam Bog zna u kojoj je meri to najčešće nerazumno?" (str. 114). Ovde smo zakoračili u nešto novo: postojanje razuma izvan običaja dovedeno je u sumnju.

Zbunjuje nas ipak pojava reči "nerazumno". Ako je moguće kvalifikovati postupke kao razumne i narazumne, to znači da razum i nezavisno od običaja ipak postoji. Sve u svemu, Montenj i dalje nastavlja da se služi instrumentom koji je, međutim, proglasio neupotrebljivim. Taško je poverovati da on to čini nesvesno. Pa kako onda shvatiti toliko insistiranje na nepostojanju razuma? U najdoslovnijem mogućem smislu, ako se sudi po rečenici koja neposredno iza toga sledi: "Zakoni svesti, za koje kažemo da se rađaju iz prirode, rađaju se iz običaja; svako ko duboko u sebi poštuje mišljenja i običaje, odobrene i usvojene u njegovoj sredini, ne može ih odbaciti bez griže savesti, niti im se pak povinovati a da pritom ne oseti zadovoljstvo" (str. 114). Prirodni razum ne može izroniti iz običajnog jer priroda u toj materiji ne postoji; ne može se oslobađati ono čega nema. Čovek je potpuno u vlasti navike i interesa i nesposoban da se uzdigne iznad takvog položaja.

Argument na koji se oslanja Montenj jeste argument svih empirista: raznovrsnost doživljenog. Ali, ono što taj argument pobija jeste jedna vrlo ekstremistička verzija ideje o "čovekovoj prirodi", koja bi se sastojala u tvrdnji da je ta "priroda" neposredno opažljiva, da se suštinsko podudara sa pojavnim. Takva teorija – za čije se pobornike jedva i zna – svodila bi se na čisto i jednostavno negiranje čulnih podataka (raznovrsnosti jedinki, navika i predmeta). Međutim, moguće je i poričući sve te raznovrsnosti fenomena ipak tvrditi da neka opšta pravila postoje, da među njima postoji izvesna apstraktna podudarnost. Takvu mogućnost uparvo ilustruje Montenj, služeći se razumom u svojoj borbi protiv njega i na taj način protivrečeći samom sebi. Da bi mogao da se služi svojim argumentima, a da u isto vreme ostane razumljiv za druge, on je primoran da se pozove na jedan etalon koji prevazilazi prostorno-vremenska određenja govorećeg subjekta: taj "razum" zajednički je bar Montenju i njegovom čitaocu.

Na iste i slične logičke poteškoće naišao je i Paskal. Mi verujemo da nam ideje dolaze od prirodnog razuma, tvrdi on, dok su one, u stvari, proizvodi navika. "Navika čini naše dokaze najjačim i najuverljivijim; ona pokreće mehanizam, koji stavlja u pogon duh, a da on toga nije ni svestan. Ko je dokazao da će sutra opet biti dan i da smo mi smrtni? A ima li išta izvesnije od toga? Znači, navika nas u to uverava" (252). Ima sigurno i mnogih drugih razloga osim navike, zbog kojih verujemo u povratak dana i u ljudsku smrtnost: to su svakako ideje na koje smo navikli, ali pokazuje se, osim toga, da su i istinite. A za Paskala, mi nemamo druge prirode osim one koju nam pruža navika: "Ali, šta je priroda? Zašto navika nije prirodna? Veoma se bojim da i sama ta priroda nije jedna prvobitna navika, kao što je navika druga priroda" (93). Međutim, ako je sve priroda (ili navika), kakvog smisla ima reći da je navika prirodna?

Ali, da se vratimo Montenju: odustajanje od traganja za prirodom stvari na spoznajnom planu on u velikoj meri prebacuje i na plan etike i rasuđivanja; za njega ne postoji takav moral ili politika koji bi se pozivali na neke principe, "prirodnije" ili apsolutnije od nekih drugih. Sudovi, koje ljudi izriču, u potpunosti se međusobno razlikuju, ali ta činjenica nimalo ne zabrinjava Montenja. "Lako bih oprostio našem narodu što nema drugih modela i uzora osim svojih običaja i navika; jer, to je zajednička slabost, slabost ne samo običnog čoveka, već takoreći svih ljudi koji hrle i ostaju u stadu u kojem su rođeni", piše on u jednom drugom eseju ("O starim običajima", I, 49, str. 284-285). Montenj bi, dakle, u ovom pogledu bio pristalica integralnog determinizma, koji ljudskim bićima ne dopušta nikakvu slobodu, nikakav izbor; u tome se on i Didro, sa svojim inače kontradiktornim tezama – "sve je kultura" i "sve je priroda" – jedan drugom potpuno približuju. Ni jedan ni drugi ne ostavljaju mesta volji, pa prema tome ni moralu. To znači da nijedan čin, nijedna situacija ili institucija ne bi mogli biti ocenjeni kao bolji od nekih drugih. "Narodi odgajeni u slobodi i naučeni da sami upra-

vljaju sobom smatraju svaki drukčiji oblik vladanja čudovišnim i protivprirodnim. Oni koji su vaspitani u monarhiji misle isto tako" (I, 23, str. 114). Montenj izlaže tu činjenicu i ne pokušavajući da o njoj sudi: njegovo dugo iskustvo naučilo ga je da je svako rasuđivanje isključivo izraz navike; imajući to u vidu, smatra da mu ništa ne daje za pravo da tvrdi kako je sloboda dobro, a njeno odsustvo zlo; držati se toga predstavljalo bi dokaz etnocentrizma i prerušavanja navike u univerzalni razum. Sve opasnosti od relativizma već su u zametku pred nama.

U to će nas još više uveriti njegova razmišljanja o lepoti: ko ne bi, i ne razmišljajući, mogao navesti more primera koji ilustruju našu kolebljivost u procenjivanju ljudskog ideala: "Verovatno je da mi ništa ne znamo o tome šta je lepota u prirodi i lepota uopšte, jer sveopštoj ljudskoj i našoj lepoti pridajemo toliko raznih oblika ("Apologija Rejmona Sebona", II, 12, str. 461-462). Sve je to tačno, ali, da li je dopustivo sa estetike prelaziti na etiku?

U istoj "Apologiji" Montenj direktno napada pobornike prirodnog prava: po njenu, ono ne postoji. Opovrgavajući njegovo postojanje, on se po svoj prilici oslanja na sledeći silogizam, koji preuzima od skeptika: *Prva premisa:* "Ono što nam je priroda stvarno propisala, sledićemo bez sumnje jednodušno". (str. 564). *Druga premisa:* "Nema stvari u kojoj bi se svet toliko razlikovao koliko se razlikuje u običajima i zakonima" (str. 564). *Zaključak*: Zakoni nisu zasnovani na prirodi i istini, već na običajima i proizvoljnosti. "Kakvi su zakoni naše zemlje, odnosno to ustalasano more shvatanja jednog naroda ili jednog vladaoca...?" (str. 563). Prirodno pravo je možda nekada i postojalo, ali se danas od njega više ništa nije sačuvalo: "Verovatno je bilo prirodnih zakona, što se da zaključiti po drugim bićima; ali u nama oni su se izgubili" (str. 564).

Montenjev zaključak možda ipak nije tako isključiv kao što izgleda. Pre svega, reklo bi se da Montenj ne želi da uoči dva značenja reči "zakon": zakon-pravilo i zakon-zapovest. "Ne ubij!" očevidno nije zakon u prvom smislu reči, jer ubistava ima mnogo; ali mogao bi to biti u drugom (poticati od prirodnog prava) i omogućavati da se na svakom mestu i u svakom trenutku izrazi sud o takvom činu. Još je mnogo manje od prethodno pomenutog ubedljiv onaj argument skeptika po kojem, ako jedna stvar nije univerzalno zastupljena, ne može biti ni istinita (pravedna): osim pravde postoji i nepravda i ono što je univerzalno nije prisustvo pravednih činova (ili zakona) već naša sposobnost da razlikujemo pravedno od nepravednog. Dakle, posledica tog osporavanja predstavlja radikalan empirizam koji ne prihvata postojanje onoga što se ne može videti. Na istim stranicama Montenj tvrdi: dokaz da su religije proizvoljne i zbog toga neistinite, jeste taj što ih postoji više. Ali taj dokaz nije valjan: ne samo zato što mnoštvo različitih obreda može skrivati istovetno religijsko osećanje, već i zato što ta pluralnost ne dokazuje da sve religije jednako vrede.

Montenj piše: "Kada bi čovek znao telo i pravu suštinu čestitosti i pravednosti, ne bi ih vezivao za postojeće običaje ovog ili onog kraja. Oblik vrline ne bi bio izmišljotina Persijanaca ili Indijanca" (str. 562-563). Reklo bi se da je Montenj zarobljenik jednog radikalizma, čijem je razmahu i sam doprineo i koji ga ograničava na alternativu sve ili ništa: pošto je očigledno da na zakone jedne zemlje utiču običaji, svaki pojam neke apstraktne i univerzalne pravde treba odbaciti. Ali zašto bi ova dva činioca, prirodno pravo i duh nacije, da upotrebimo ovde Monteskjeov rečnik, morali međusobno da se isključuju? Zar se prednost ne bi mogla dati njihovom uzajamnom delovanju, a ne uzajamnom isključivanju? – Ne: za Montenja, pošto sve nije prirodno, ništa nije prirodno. U svojoj slepoj odanosti običaju Montenj ne samo da poriče apsolutne sudove već čak odbacuje i jedinstvo ljudskog roda: razlika u kulturi odnosi prevagu nad prirodnim identitetom. "Veća je razlika između neka dva čoveka nego između nekog čoveka i neke životinje" (I, 42, str. 250). A nije teško pretpostaviti kakve se sve konsekvence mogu izvući iz ovakve maksime: zar neki ljudi ne zaslužuju da se prema njima postupa gore nego prema životinjama?

Na takvom radikalnom relativizmu zasnovana su dva velika Montenjeva političko-etička opredeljenja: konzervativnost kod kuće, tolerantnost prema drugima. Moglo bi se pretpostaviti da ga odsustvo svakog "prirodnog" osnova u zakonima navodi na to da lako prihvata promene. Ali, odsustvo prirodnog legitimiteta nadoknađeno je kod Montenja istorijskim legitimitetom: svaki već postojeći zakon je *ipso facto* bolji od nekog koji tek treba uspostaviti. "Po mom mišljenju, u javnim poslovima nema nijednog tako lošeg postupanja, a da je staro i oprobano, koje ne vredi više od izmenjenog i preinačenog (...). Ono što smatram najgorim u našoj državi, to je nestabilnost i to što naši zakoni, ne više nego naša odeća, ne mogu da steknu nikakav utvrđeni oblik" ("O nagađanju", II, 17, str. 639). Montenj se tako postavlja prema promeni, s jedne strane zbog toga što ona obavezno uključuje i nasilje (dokaz su religijski ratovi u Francuskoj), a s druge strane zato što promene neminovno idu protiv jednodušnosti naroda i samim tim daju prednost individualnom razumu nad razumom zajednice, s čim se Montenj ne slaže (u tome nije moderan): "Jer mi se čini veoma neobičnim osnovne zakone i opšta i postojana pravila potčiniti nestalnosti jedne individualne ćudi (individualan razum ima samo individualnu nadležnost)" (I, 23, str. 120).

Drugo lice tog konzervativizma, i to spoljašnje, jeste tolerancija prema drugome: kao što nema nikakvog razloga davati prednost jednom zakonu ili jednom običaju nad nekim drugim, isto tako nema razloga ni potcenjivati ih. Montenj čak po pravilu veoma rado prihvata raznovrsnost u svemu: "Kao što je priroda najčešće sledila razovrsnost", "tako ni ja nimalo ne mrzim ćudi suprotne mojima." ("O nalikovanju dece na roditelje", II, 37, str. 766). Ono što važi za ispravno u odnosima među pojedincima, tim pre važi za odnose među narodima. "Razlike u običajima jednog naroda u odnosu na neki drugi

zanimljive su mi upravo zbog toga što uživam u njihovoj raznovrsnosti. Svaki običaj ima svoj razlog postojanja" ("O taštini", III, 9, str. 964). I ovde, vidimo, razum je u službi običaja. Ovakav stav omogućuje Montenju da se lako odrekne zadovoljstava koja nudi etnocentrizam. "Čini mi se da uopšte nisam naišao na običaje koji ne vrede koliko i naši" *(ibid)*. Po njegovom mišljenju, svi oni koji zbog svoje uskogrudosti ne umeju da cene ništa osim onog što je njima blisko zaslužuju samo porugu. To su oni koji kažu: "Sve što nije kao što smo mi, ne vredi ništa" (II, 12, str. 465). Putovanja bi, po Montenju, bila čak ponajbolje vaspitanje: "Ljudskom rasudivanju postaje sve kristalno jasno zahvaljujući putovanjima po svetu" ("O učenju dece", I, 26, str. 156). "Duh se tu neprestano vežba u zapažanju nepoznatih i novih stvari; što se mene tiče, često ponavljam da ne znam koju bih bolju školu za učenje životu preporučio od one koja ga neprestano upoznaje sa raznim drugim životima, naravima i navikama i koja mu omogućuje da okusi jednu tako beskrajnu raznolikost prirode" (III, 9, str. 951).

Tako, neopterećen bilo kakvim negativnim mišljenjem o drugima, Montenj može da teži jednoj vrsti novog univerzalizma i to ne zato što smatra da su ljudi svuda isti (oni to nisu), već stoga što su upravo u tim svojim razlikama, ako se tako može reći, ne-različiti. Zahvaljujući takvoj toleranciji prema drugima, Montenj može sebe da smatra gradaninom sveta: "Ne zato što je Sokrat tako govorio, već stoga što je to zaista moje duboko uverenje, ja cenim sve ljude, cenim svoje zemljake, ali takođe mogu da prihvatim i jednog Poljaka kao i Francuza, potčinjavajući nacionalnu pripadnost opštoj i zajedničkoj. Nisam nimalo zaljubljen u lepotu podneblja koje mi je priroda podarila" (str. 950). On je čak spreman da na tom putu ode i dalje od svog slavnog prethodnika: "Ono što Sokrat čini na kraju svog života, smatrajući presudu izgnanstva gorom od smrtne kazne, ja ne bih uradio, jer me to ne bi nikada toliko slomilo, niti bih se u toj meri osetio navikama prikovan za svoju zemlju" (str. 951). Montenj sebe smatra ravnodušnim prema vrednostima svoje zemlje – kao što je ravnodušan i prema vrednostima drugih. Ako prihvatimo da je doista tako, postavlja se pitanje da li njegovu nepristrasnost treba ceniti.

On samo može da osudi one koji ne postupaju kao on (zaboravljajući pritom da svaka osuda ipak sadrži privrženost nekim etičkim vrednostima) i uporno se drže običaja i navika zemlje u kojoj su rođeni. "Stidim se gledajući naše ljude kako glupo zaziru od svega što je u suprotnosti sa nečim njihovim; reklo bi se da su potpuno izgubljeni kada se nađu izvan svoga sela. Bilo gde da odu, oni se drže svojih navika i užasavaju tuđih. Ako sretnu nekog svog zemljaka u Mađarskoj, oni slave taj događaj, odmah se povezuju i slažu da te silne varvarske običaje, koje gledaju, treba osuditi. Zašto ne varvarske ako nisu francuski?" (str. 964). Reč "varvarski" izgleda da ovde treba da ima čisto relativno značenje: pošto svi običaji imaju vrednost, razlike proizlaze samo iz manje ili više bliskih stanovišta; varvarin je drugi,

ali samo zato što ne liči na nas koji smo civilizovani. O istom govori i čuvena rečenica iz eseja "O kanibalima" (I, 31): "Nema ničeg varvarskog ni divljačkog u tom narodu, sudeći po onome što su mi o njemu pričali, osim ako ne računamo to što svako naziva varvarskim ono što nije njegov običaj; izgleda da mi doista nemamo drugog merila za istinu i razum sem primera i predstava koje nam pružaju mišljenja i običaji zemlje u kojoj živimo" (str. 203). Razum i istina, koji se ovde uzgred pominju, reklo bi se da utvrđuju kulturni relativizam, apsolutnu vladavinu običaja i to – na štetu samog običaja! Suprotstavljajući se etnocentrizmu, Montenj tu zastupa racionalni relativizam. Međutim, treba li verovati onome što nam kaže?

Varvarin

Esej "O kanibalima" upravo je posvećen narodima čiji se običaji veoma razlikuju od naših, američkim Indijancima. On bi mogao ilustrovati način na koji Montenj izražava svoju toleranciju prema drugima i omogućiti nam da proverimo u kojoj meri i u praksi sledi svoje teorije.

Opis ovih ljudi koji nam pruža Montenj nije posebno bogat (ako se, što bi trebalo učiniti, isključe sve one vrline koje im pridaje vršeći prostu inverziju naših mana). Oni, kaže on, cene samo dve stvari, "junaštvo protiv neprijatelja i prijateljski odnos prema ženama" (I, 31, str. 206); ako mu je verovati, te dve vrline su kod njih veoma zastupljene. U tom pogledu ljudožderi su za svako divljenje. Ali, zar u tome nema nečeg univerzalno vrednog što izlazi iz okvira radikalnog relativizma? "Zadivljujuća je njihova odlučnost u bitkama" (str. 207): to znači da bi pod svim podnebljima i u bilo kojim prilikama hrabrost bila vrlina, jer nešto mora omogućavati Montenju da donese pozitivan sud o njihovom sistemu vrednosti. Kada govori o drugoj njihovoj "vrlini u bračnim odnosima" (str. 211) suočava se sa problemom njihove poligamije, koju mora nekako da opravda; iz toga se izvlači pozivajući se na biblijske i antičke primere. Poligamija nije zlo, a dokaz za to je da su se i velike ličnosti iz naše prošlosti o njoj izražavale pohvalno. Ali, da li takav način razmatranja dokazuje da su sve vrednosti relativne, ili se o kvalitetu ljudožderskog društva sudi na osnovu kriterijuma izvedenih iz našeg društva?

Isti je slučaj i sa ljudožderstvom po kojem je esej i dobio naziv. Taj običaj Montenj objašnjava kao rezultat vojničkog duha Indijanaca, koji je njihova nepobitna vrlina. Pojesti svog bližnjeg nije svakako stvar za pohvalu, ali nije ni takva da se za nju ne može naći opravdanje: kod njih to nikako nije bestijalnost, već deo rituala. Uostalom i "Hrizip i Zenon, osnivači stoičke sekte, smatrali su da nema nikakvog zla u tome da se poslužimo i našim

lešcvima za bilo šta u slučaju nužde, pa i da ih upotrebimo kao hranu" (str. 208). Opet su naši mudraci ti koji opravdavaju njihove postupke. I da oni, ti veliki stoičari, nisu opravdavali kanibalizam, da li bi ga i Montenj, uprkos svemu, mogao opravdati?

U čitavom svom eseju Montenj hvali "ljudoždere", a osuđuje naše društvo: ako negde i ima divljaka, izjavljuje on, možda to nije tamo gde mi mislimo. Za kanibalizam se u krajnjoj liniji može naći opravdanje, ali ne i za "izdaju, nelojalnost, tiraniju, svirepost, što su naši uobičajeni gresi" *(ibid)*. Zaključujući o tome, Montenj kaže: "Mislim da je veće varvarstvo pojesti čoveka živog nego mrtvog, torturama i paklenim mučenjem komadati mu telo još puno osećaja, peći ga komad po komad, davati ga psima i svinjama da ga mrcvare i proždiru (o čemu smo nedavno ne samo čitali, već smo i svojim očima gledali)" (str. 207).

Montenj ne krije da raspolaže shemom kojom može da istovremeno obuhvati razvoj čovečanstva i da procenjuje njegove različite etape. Ali, u tom slučaju, varvari možda postoje na drukčiji način, a ne samo kao predrasuda njihovog suseda? Ako pogledamo pažljivije, opazićemo da je upravo tako. Reč "varvarin" Montenj upotrebljava u jednom smislu koji nije relativan – pa čak i u dva smisla, podjednako apsolutna, ali, što se tiče ocene, oprečna.

Prvi smisao je istorijski i pozitivan: varvarin je onaj koji je bliži prapočetku, a prapočetak je bolji od onoga što je kasnije usledilo. "Ti narodi mi izgledaju varvarski samo utoliko što su im duhovi neobrađeni i još uvek veoma bliski svojoj prvobitnoj jednostavnosti. Njima i dalje vladaju prirodni zakoni, veoma malo iskvareni našima" (str. 204). Drugi smisao je etički i negativan: varvarin je onaj okrutni čovek zbog kojeg se stidimo i zbog kojeg naše društvo danas zaslužuje da se smatra varvarskijim od onoga koji se, prema istorijskim merilima, kvalifikuje kao takvo. "Mi ih, dakle, možemo nazivati varvarima u odnosu na pravila rasuđivanja, ali ne i u odnosu na nas, koji ih prevazilazimo u svakoj vrsti varvarstva" (str. 208). Montenju se dešava da ta dva značenja, istorijsko i etičko, pozitivno i negativno, upotrebljava i dvosmisleno, čak i u sklopu jedne iste rečenice; to isto čini i sa rečju "divljaci": "Oni su divlji u onom smislu u kome je divlje voće koje priroda rađa redovno i sama od sebe (prvo značenje), a, u stvari, pre bi tako trebalo da nazivamo one koje smo mi veštački izmenili i odvojili od uobičajenog poretka." (drugo značenje) (str. 203).

U tom poslednjem značenju, etičkom i negativnom, Montenj upotrebljava reč "varvarin" i kada donosi sud o poeziji "ljudoždera": "Ja ipak dovoljno poznajem poeziju," kaže on, zaboravljajući na svoju uobičajenu skromnost, "da mogu da kažem da ne samo da u toj uobrazilji nema ničeg varvarskog, već da je u potpunosti anakreontska. Njihov govor je, štaviše, blag i milozvučan, a nastavci podsećaju na grčke" (str. 212). Ta poezija nije varvarska, jer liči na grčku, a isto važi i za njihov govor; kriterijum varvarskog ovde

više nema ničeg relativnog, ali ni univerzalnog; on je, u stvari, naprosto etnocentričan. Na samom početku "Ljudoždera" Montenj je zauzeo stav da shvatanja "treba procenjivati držeći se razuma, a ne na osnovu onoga što svet o njima priča" (str. 200), ali tom stavu nije ostao dosledan. Da "kanibalska" poezija nije imala sreću da liči na anakreontski stil ona bi bila... varvarska.

Montenj neosporno pristupa drugome sa jednim plemenitim oduševljenjem: radije mu se divi nego da ga kritikuje, a neumorno kritikuje vlastito društvo. Ali, da li drugi u tome nešto dobija? Ne bi se reklo. Pozitivan sud vrednosti ovde je zasnovan na nesporazumu, na projektovanju slike o sebi, ili, tačnije, idealnog ja, koje u Montenjevim očima, inkarnira klasična civilizacija. Drugi, zapravo, nikada nije bio ni opažen ni upoznat. Ono što Montenj hvali nisu "ljudožderi" već vrednosti koje on lično ceni, kao što, uostalom, u jednoj prilici i sam kaže: "I kada govorim o drugom, govorim zato da bih više rekao o sebi" (I, 26, str. 146). Da bi pohvala nešto značila, potrebno je da biće na koje se ona odnosi bude pre svega priznato u svojoj osobenosti. Kada bi Montenj sutra otkrio da "ljudožderi" ne liče na Grke potpuno bi bilo logično očekivati da ih osudi. On bi hteo da bude relativist i bez sumnje veruje da to i jeste, a u stvari je oduvek bio i zauvek ostao univerzalist.

Univerzalist je on nesvesno, i upravo to neznanje u njegovom slučaju je i presudno. Svesni univerzalist mora jasno izložiti kriterijume prosuđivanja koje smatra univerzalnim i potruditi se da dokaže da oni to zaista jesu. On nipošto ne može sebi dozvoliti da olako sopstvene vrednosti proglašava univerzalnim, mora bar pokušati da se odbrani od mogućih primedbi. Sa nesvesnim univerzalistom nije tako: njegova je pažnja usmerena na odbranu relativističkih principa; onda se s razlogom može očekivati da njegove predrasude, navike i običaji zauzmu mesto opštih etičkih vrednosti koje za njih nije traženo. Ratnička neustrašivost, poligamija, kanibalizam i poezija biće opravdavani ili preporučivani ne u funkciji univerzalne etike, koja se eksplicitno prihvata i još manje u funkciji etike drugih, već jednostavno zato što te osobine postoje kod Grka, koji ovaploćuju lični Montenjev ideal.

Relativist ne donosi sud o drugima. Svesni univerzalista ih može osuđivati, ali on to čini u ime jednog otvoreno prihvaćenog morala, koji samim tim može biti osporen. Nesvesni univerzalista se ne može napadati zato što pretenduje na to da bude relativist; ali ga to ne sprečava da donosi sudove o drugima i da im nameće svoj ideal. On ima agresivnost univerzaliste i mirnu savest relativiste: on je nesvesni asimilator, jer ne uočava da se drugi od njega razlikuju.

Stav sveopšte tolerancije je neodrživ i Montenjev tekst dobro ilustruje njegove zamke; takav stav je kontradiktoran već sam po sebi jer tvrdi kako su sva ponašanja ekvivalentna a istovremeno se opredeljuje za jedno od njih:

samu toleranciju. Samo što je izrekao da se svako ponašanje može opravdati, Montenj već optužuje jedno od njih – naš običaj da se, kada smo u tuđoj zemlji, pridružujemo isključivo svojim zemljacima i ocrnjujemo autohtone; samo da bi formulisao tu svoju zamerku, on je primoran da običaje procenjuje merilom nečega što u običaje ne spada. Osim toga – i to je još specifičnije za Montenja – taj isti stav nije kompatibilan sa njegovim drugim uverenjima, pre svega sa mitom o dobrom divljaku, čiji je on, kao što ćemo videti, jedan od pobornika, ili sa antičkim idealom, koji mu je takođe drag. Ako je divljak dobar (ne samo u svojim sopstvenim očima, već i u našim) znači da je dobrota transkulturni kvalitet; nemoguće je istovremeno biti i primitivist i relativist. Varvarstvo u tom slučaju prestaje da bude čista optička iluzija: govoreći o onim istim "ljudožderima", koji su mu dali povoda za relativističku definiciju termina, on sada izjavljuje da ih mi prevazilazimo u varvarstvu; a ko upotrebljava reč "prevazilaziti" samim tim upoređuje i prosuđuje.

Uostalom, ako Montenj nikada nije video druge, šta uopšte vredi njegova tolerancija? Da li se može reći da smo tolerantni, ako čak ne priznajemo ni egzistenciju drugog i zadovoljavamo se time da mu ponudimo sliku sopstvenog ideala, sa kojom on ne zna šta bi učinio? Možda to i ne bi bila tolerancija, već samo ravnodušnost. Na istim stranicama Montenj, pitajući se vredi li stvarno putovati, piše i sledeće: "Promena vazduha i klime ništa mi ne znači; što se mene tiče, nebo je svuda jedno" (III, 9, str. 951) ili pak: "Osećam kako mi smrt neprestano nagriza grlo i bubrege. Ali, ja sam drukčijeg kova; meni je ona svuda ista" (str. 956). To više nije prihvatanje različitih vrednosti, već ravnodušnost prema njima, jedno odbijanje da se uđe u njihov svet: drugi mi ne smetaju, jer mi nisu važni.

Dedukcija univerzalnog

Ruso se u mnogo čemu slaže sa Montenjom. Ali, njegovu tvrdnju da je sve običaj (i, prema tome, nikakva ljudska "priroda" ne postoji) on u potpunosti odbacuje... Ono što mu zamera to su sve u svemu nedovoljno precizne metode kojima Montenj dolazi do svojih zaključaka njemu je dovoljno da otkrije samo neki izuzetak pa da zaključi da priroda, zakon ili suština uopšte ne postoje, umesto da se prethodno pozabavi pitanjima koje posebne okolnosti dovode do tog izuzetka, ili pak, s druge strane, koji strukturalni uzroci jednoj situaciji ili ponašanju daju "prirodniji" izgled, nego neki drugi. Uopštavanja, koja vrši Montenj, su proste indukcije ili, tačnije, prosta zbrajanja primera i otuda njihova slabost. Ovog svog prethodnika Ruso svrstava među "nazovi mudrace", one koji sebi dozvoljavaju da odbace "očigledan i

opši sklad svih nacija (...) i koji će, protiv eklatantne jednoobraznosti ljudskog mišljenja, tražiti u mraku neki nejasan, samo njima poznat primer; kao da su izopačenošću jednog naroda sve urođene sklonosti uništene, i kao da je sa pojavom nekih nakaza potpuno prestao da vredi i čitav ljudski rod. Ali, šta uopšte znače skeptičnom Montenju sve te silne muke, koje sebi zadaje, da bi u jednom kutku sveta iskopao neki običaj, protivan pojmovima pravednosti?" (*Emil*, IV, str. 598).

U pitanju je rasprava o mestu pojedinačne činjenice u naučnom saznanju, tema za koju se Ruso zainteresovao još u vreme svoje prve *Rasprave o naukama i umetnostima*. "Kada su u pitanju tako opšte pojave, kao što su običaji i ponašanja jednog naroda, treba voditi računa da se ne prosuđuju samo pojedinačni primeri" piše on u odgovoru na komentare kralja Stanislasa. "Ispitivati sve to u malom i na samo nekoliko pojedinaca, ne znači filozofirati, već trošiti vreme i pamet, jer možemo sasvim dobro poznavati Petra i Jakova i pri tom učiniti veoma mali napredak u upoznavanju ljudi" (str. 53). A u komentaru *Rasprave o poreklu nejednakosti* ("Pismo Filopolisu") dodaje: "Čovek je, kažete vi onakav kako ga je predodredilo mesto koje je trebalo da zauzme u svetu. Ali, zavisno od podneblja i sredine, ljudi se toliko razlikuju da bismo sa istom logikom, idući od pojedinačnog ka opštem, mogli o tome da izvučemo veoma kontradiktorne i veoma malo ubedljive zaključke. Dovoljna je samo jedna geografska pogreška da potpuno poremeti tu nazovi doktrinu, koja izvodi ono što treba da bude iz onoga što vidi (...). Kada je u pitanju rasuđivanje o ljudskoj prirodi pravi filozof nije ni Indijanac, ni Tatarin, niti je iz Ženeve ili Pariza, već je čovek" (str. 234).

Ljudska priroda postoji; ali se do nje ne može doseći nikakvom induktivnom metodom i stoga se ne treba čuditi oskudnim rezultatima do kojih je Montenj došao služeći se njome. Do opšteg se ne može doseći sabiranjem pojedinačnih saznanja već formulisanjem hipoteza o strukturi svakog fenomena; ljudska priroda nije data objektivno, nego do nje treba doći razumom. Takvu metodu će primenjivati i Ruso u svojim filozofskim i političkim spisima i upravo zahvaljujući njoj, oni će ostati zanimljivi i danas. Otuda i čuvena njegova formulacija, paradokslana, ali savršeno opravdana, koju možemo naći u predgovoru *Raspravi o poreklu nejednakosti*: "Počnimo, dakle, tako što ćemo odstraniti sve činjenice" (str. 132), što, razume se, ne znači da činjenice ne treba poznavati, jer Ruso je, zapravo, veći "realista" od bilo kog među svojim savremenicima.

Naoružan takvom superiornom metodom istraživanja, Ruso će doći do razultata suprotnih Montenjevim i Paskalovim. "Priroda je, kažu nam, samo navika. Šta to znači? Nema li navika koje se stiču samo prisilom i koje nikada ne guše prirodu? (*Emil*, I, str. 247). Kao primer za to, Ruso navodi biljke čije grane prisiljavamo da rastu horizontalno. Činjenica da se tako nešto događa ne znači da je takav rast prirodan isto koliko i drugi. Ako

verujem da biljke prirodno rastu naviše, to nema nikakve veze sa opažanjem horizontalnih i vertikalnih grana. Priroda nije samo jedan prvobitan običaj.

Videli smo kako Montenj direktno prelazi sa spoznajnih na moralne probleme. Ruso sledi njegov put, ali samo zato da bi ga opovrgao i tu se sa njim razilazi, ne samo u pitanju metode, već i u samoj suštini doktrine. Za razliku od Montenja, on veruje da "pravila morala uopšte ne zavise od običaja naroda" (*Nova Eloiza*, V, str. 857). Argument, kojim Ruso opravdava taj kredo introspektivnog je tipa: samo ispitivanjem iznutra, brižljivim ispitivanjem sebe sama, svako može utvrditi, kao što je učinio i on sam, da može da pravi razliku između interesa i pravde, navike i razuma, što dokazuje da prirodni moral postoji. "Postoji, dakle, u dubini duša jedno urođeno načelo pravde i vrline na osnovu kojeg možemo svoje postupke i postupke drugih procenjivati kao dobre ili rđave" (IV, str. 598). A takvim se dokazima pobija relatiavizam.

Razvoj relativizma

Helvecije

Pa ipak, relativizam nije zamro, daleko od toga. U istom, XVIII veku, Klod- Adrijan Helvecije deli sve filozofe moraliste, odnosno sve koji su do tada proučavali prirodu dobra i zla, u dva velika tabora. Prvi tabor, sa Platonom na čelu, zastupa mišljenje "da je vrlina uvek i svuda ista", a drugi, čiji je glavni predstavnik Montenj, tvrdi suprotno, "da svaki narod o njoj ima drukčije mišljenje" (*O duhu*, II, 13, t. str. 27). Pošto su, po njegovom mišljenju, i jedni i drugi bili na pogrešnom putu, Helvecije predlaže treće rešenje koje bi zastupalo neku sredinu između pomenuta dva. Međutim, prigovori koje upućuje prvom taboru filozofa veoma se razlikuju od onih koje upućuje drugom. Prvi se, po njemu, potpuno zanose iluzijama, uzimaju snove za realnosti, dok drugi, a istini za volju i Helvecije deli njihovo mišljenje, smatraju da svaki vek, svaka zemlja stvara različitu ideju o dobru i zlu. Sledeći primer tolikih drugih pre njega, i Helvecije podseća na Paskalovu formulaciju prema kojoj "priroda nije ništa drugo do naša prvobitna navika" (II, 29, t. I, str. 401). Jedino što ovim drugim zamera to je što činjenice koje su tačno zapazili nisu umeli da objasne i što su u onome gde zaista vlada stroga logika videli ćudi. Ono što će Helvecije predložiti nije, prema tome, nikakvo posredničko stanovište između univerzalizma i relativizma, već još jedan relativizam, samo zasnovan na razumu, za razliku od Montenjevog, čiji se sudovi odlikuju čistom proizvoljnošću.

Sam Helvecije sebe smatra Lokovim učenikom, filozofa za koga, osim materije i senzacija koje možemo imati u dodiru sa njom, ništa drugo ne postoji. Sledstveno tome, Helvecije odlučno odbija da se služi ne samo fikcijama, kao što je Bog, već i apstrakcijama poput pojma čovečanstvo: po njemu, svi smo mi samo ljudske jedinke, koje mogu imati fizičke senzacije prijatnosti i neprijatnosti, na osnovu kojih izvodimo svoje ideje o dobru i zlu. Helvecijevo načelo morala, koje izlaže u svom delu *Rasprava o duhu*, jeste da između prijatnog i dobrog, između onog što nam pričinjava zadovoljstvo i onog što je ispravno,nema nikakve razlike, budući da je drugi termin ove relacije samo konstrukcija duha, čija je svrha prikrivanje prvoga.

Ljudska bića nikada ne mogu preći granice sopstvenog iskustva niti se izdići iznad svojih interesa, jednostavno zato što u strogo materijalističkom sagledavanju stvari transcedentnost ne postoji. To u podjednakoj meri važi i za zajednice i za pojedince: " Svaki pojedinac procenjuje stvari i osobe prema prijatnom ili neprijatnom utisku koji ostavljaju na njega; a opšte rasudivanje nije ništa drugo do skup pojedinačnih; prema tome, i njemu kao osnova za donošenje sudova može poslužiti samo ono što je za njega korisno" (II, 1, t.I, str. 169).

Tako Helvecije postaje pobornik jedne utilitarističke filozofije: ljudskim ponašanjem gospodari interes, podrazumevajući pod njim "sve ono što nam može pružiti zadovoljstva, ili nas lišiti patnji" *(ibid.)*. To Helvecije potkrepljuje brojnim primerima navodeći mnoštvo postupaka koji su proglašavani za čestite i primerne a, u stvari, samo su zadovoljavali naše interese. Izvesne razlike tu, doduše, postoje, ali samo u obimu, jer u pitanju mogu biti pojedinci, manje grupe ("društva") i, konačno, čitave nacije. A idući od pojedinca do pojedinca, od grupe do grupe, od nacije do nacije, interesi se menjaju, pa prema tome i rasudivanja o tome šta je dobro a šta rdavo. Znači, ono što leži u osnovi relativizma i objašnjava ga to su razlike u interesima. Kako u praksi procenjujemo druge? Sasvim prirodno, uvek najviše cenimo sebe: svaki pojedinac spontano je egocentričan i svaki narod, kao što smo videli, etnocentričan. Čak i onda kada smo ubeđeni da druge procenjujemo objektivno i nepristrasno, u suštini govorimo samo o razlikama koje nas od njih odvajaju: što su nam bliži, više ih cenimo: "sigurno da svako od nas najlepše mišljenje ima o sebi i da, shodno tome, kod drugog uvek ceni samo sliku i njenu sličnost sa njim (II, 4, t.I, str. 202). I suprotno tome, ako kod drugih nešto smatramo smešnim, to može biti samo nešto što nam je strano: "Duh je struna koja zatreperi samo kad postoji unisonost" (II, 4, t.I, str. 194).

Iz toga proizlazi da svako procenjivanje nekog društva na osnovu kriterijuma koji nisu njegovi može biti samo čista zabluda: tamo gde bismo videli zločine moglo bi biti reči o delima koja doprinose opštem dobru. Zauzvrat tome, moguće je vrednosti jednog običaja ili čina prosudivati i u kontekstu; u tom slučaju, postavlja se pitanje da li je njegova korisnost stvarna ili samo prividna; jer ima običaja koji opstaju jedino zahvaljujući predrasudama i navikama, a takvi zaslužuju osudu. Nijedan se zakon ne može proglasiti dobrim nezavisno od konteksta; jedan isti biće dobar ovde, a rdav tamo, koristan danas, a štetan sutra.

Istinska razlika ne leži, dakle, u razlici između relativnog i apsolutnog (budući da je sve relativno), već u veličini entiteta na koje se naše rasudivanje odnosi. Pojedinačni ili individualni interes suprotstavljen je ovde opštem, odnosno interesu zemlje u kojoj živimo. Eto takav smisao za Helvecija dobijaju termini pravde i vrline. "Čovek je pravedan onda kada sva njegova dela teže opštem dobru" (II, 6, t.I, str. 208). "Pod rečju vrlina može

se razumevati samo želja za opštom srećom" (II, 13, t. I, str. 277). A praktično, pošto postoji mogućnost da svi pojedinci ne budu složni, opšti interes postaje interes većine, to jest "najvećeg broja ljudi potčinjenih istom obliku vladavine" (II, 17, t.I, str. 330). Ono što kod pojedinca nazivamo egoizmom i zaslepljenošću postaje vrlina, čestitost i pravednost kada se postavi pitanje interesa čitave zemlje.

Tako, svaka protivurečnost, to jest, razilaženje između prava i prinude, iščezava; nije moguće da pravo bude na jednoj strani a prinuda na drugoj, jer je ono interes većine, koja, po definiciji, predstavlja najmoćniji deo društva. "Ako, suštinski, moć leži u rukama većinskog dela građana i ako, u praksi, pravdu čine postupci korisni za najveći broj ljudi, onda je prirodno da pravda uvek raspolaže silom neophodnom da suzbije poroke i prinudi ljude na vrlinu" (II, 24, t.I, str. 398-399). A pošto nikakva atranscendentnost ne može postojati, ono što su ljudi primorani da budu ne razlikuje se od onoga što jesu. "Razuman čovek zna da su ljudi ono što moraju biti" (II, 10, t. I, str. 255). Prema tome, uloga moraliste ne sastoji se u formulisanju iluzornog ideala, već u nastojanju da pojedinačne interese, koji vladaju i uvek će vladati ponašanjem jedinki, stavi u službu opšteg interesa: po tome je njegova uloga bliska ulozi političara, ili još tačnije ulozi zakonodavca. Helvecije doista veruje da zakoni mogu biti efikasni u transformisanju društva. Otuda i njegovo mišljenje da nejednakosti među narodima ne proističu iz prirode već jednostavno iz razlika u političkim uređenjima: "Prezir prema nekoj naciji uvek je nepravedan (...) i superiornost jednog naroda nad drugim zavisi od manje ili više srećnog oblika vladavine" (II, 22, t. I, str. 383).

U jednom takvom društvenom projektu, gde istina i pravda nepobitno zavise od glasa većine i gde zločin prestaje to da bude ako se ustanovi da je koristan za državu ima nečeg zastrašujućeg. Međutim, utešno je to što slika čoveka koju Helvecije daje ne odgovara stvarnosti. Nije tačno da ne možemo praviti razliku između korisnog i dobrog, između onog što procenjujemo za sebe probitačnim i onoga što smatramo pravednim; ljudi su oduvek pravili tu razliku, mada se nisu ustručavali toga da odbranu svojih interesa predstavljaju kao brigu za opšte dobro. Helvecije očekuje takav prigovor, ali se brani tako da njegove teze ostaju bez empirijske vrednosti. Kada mu se, kao kontra primeri navode osobe koje ne postupaju u ime svojih ličnih interesa, ili ne procenjuju druge prema sebi, on spremno odgovara: oni postupaju protiv svojih intimnih uverenja zato da bi se prilagodili opštem mišljenju (up. II, 4, t. I, str. 198-199). Ali, očito je da se njegovo rezonovanje vrti u krug. Helvecije u njihovim postupcima otkriva neiskrenost, jer unapred zna da niko *ne može* misliti drukčije nego što to postavlja njegova teza. Ako se tako uzme, nije jasno koji bi tip činjenica ikad mogao preinačiti takvu tvrdnju: izuzeci su unapred diskvalifikovani pošto su lažni.

Pored moralnih procena i empirijskih provera, kojima bi se mogla podvrći Helvecijeva doktrina, trebalo bi još ispitati da li je i ona sama, kao pojedinačni čin, u skladu sa opštim teorijskim tumačenjima koja sadrži. Koji je to interes nagnao Helvecija da napiše svoju knjigu? U njenom predgovoru on sebe predstavlja kao nepatvorenog slugu javnog dobra i prihvata da svoje teze proglasi netačnim ukoliko se pokažu škodljivim (usvaja, dakle, jednu u potpunosti pragmatičnu koncepciju istine): "Kada neki od mojih principa, suprotno mojim uverenjima, ne bi bili u skladu sa opštim interesom, bila bi to greška u mom mišljenju" (t.I, str, 98). Međutim, nije sigurno čak ni da se sama knjiga pokorava zahtevima takvog čistog relativizma. Čas bi se reklo da razum od nje pravi izuzetak, ali on za sobom povlači i istinu ("Da bi se konstatovala ta istina, treba je potkrepiti dokazima čistog rasuđivanja" (II, 3, t.I, str. 189); "to ponašanje se razlikuje od stvarnog *ponašanja ljudi*, uvek zasnovanog na razumu, kao što se građanska učitivost razlikuje od istinske uglađenosti." (II, 9, t.I. str. 127) itd. Čas se sam duh deli na dve vrste: onaj koji zavisi od promena u svetu, i onaj "čija korisnost, večna, neiskvarljiva i nezavisna od različitih običaja i vladavina, zavisi od same čovekove prirode" (II, 19, t.I, str. 351); ta druga vrsta duha, koju oličavaju filozofi kao što je Lok i, zašto ne reći, kao što je i sam Helvecije, ne bavi se ni Francuzima, ni Englezima, već "čovekom uopšte" (*ibid*, str. 353).

Helvecije, u stvari, deli ljudski rod na dva nejednaka dela. Jedan deo, koji sačinjava ogromna većina ljudi, okuplja jedinke koje vode računa samo o svojim čisto ličnim interesima i sve procenjuju u odnosu na sopstvenu korist. Drugi deo, predstavljen nekolicinom pojedinaca, okuplja prijatelje istine, koji iznad svega teže vrlini (up. II, 2 i 3, t.I, str. 174-175 i 179-180). U te poslednje Helvecije ubraja i sebe: njegova sopstvena teorija, koja se ne uklapa u opšti relativizam, univerzalno je istinita; da nije tako, bila bi malo zanimljiva... "Filozof, čija je želja da se u svojim spisima uvek obraća čitavom svetu, mora vrlinu da postavi na takve osnove na kojima će svi narodi podjednako moći da grade, pa prema tome, da je izgradi na bazi ličnog interesa" (II, 24, t.I, str. 403), a to znači na bazi jedne univerzalne činjenice. Čitava Helvecijeva knjiga zahvaljujući ocenjivačkom rečniku, prožeta je isključivo apsolutnim sudovima vrednosti, jer dosledan relativizam bio bi osuđen na ćutanje.

U Helvecijevoj knjizi može se, međutim, uočiti i jedno rešenje aporije u kojoj je on najčešće zatvoren. Ono se sastoji u prihvatanju Monteskjeovog stava da ne moramo odustati od primene apsolutnih sudova, ali da se moramo obavezati bar na to da svaki čin i svaki običaj posmatramo u njihovom kontekstu. Vođenje računa o istorijskim i geografskim korelacijama *ne* podrazumeva obavezno odricanje od ideje o univerzalnoj pravdi i moralu."Treba videti da su različiti poroci naroda neizbežno zavisni od različitih oblika njihove vladavine" (II, 15, t.I, str. 305). Poroci ne prestaju da budu poroci time što iz jedne zemlje pređu u drugu; ali, treba dodati da ih je nemoguće

shvatiti izvan konfiguracija čiji deo čine. Prednost takvog pristupa je dvostruka: prvo, on više ne povlači za sobom odbacivanje svakog transkulturnog suda i drugo, omogućuje nam da sagledamo društva kao celine, sastavljene od međuzavisnih elemenata, a ne kao zbirke osobitosti. Poroci, kao i vrline, uzeti su u jednom kompleksnom sistemu uzroka, motiva i posledica, u kojem je sve čvrsto povezano. Jedino, za razliku od Monteskjea, Helvecije veruje da je moguće, ako se raspolaže i minimumom dobrih zakona, prilično bezbolno transformisati običaje; on je pre reformist nego konzervativac.

Renan

Montenj je bio relativist po svojoj toleranciji; po njemu, onaj koji veruje u apsolutnu istinu surov je prema drugima; duh bez predrasuda ne raspolaže izvesnošću. Helvecije je bio relativist po svom empirizmu; za njega postoje samo čula, pa, prema tome, i dobro i zlo nisu ništa drugo do ekstrapolacije koje polaze od individualnih senzacija prijatnosti i neprijatnosti. Jedan vek kasnije Renan će postati relativist po tome kako je tumačio istoriju. Pošto su mu naučne studije otkrile da se ljudska rasuđivanja menjaju u vremenu i prostoru, drukčije rečeno, u funkciji konteksta, on odlučuje da se prilagodi takvom stanju stvari. Po njemu, nauka, čiji je predmet utvrđivanje istinitog i lažnog, ne zna za kategoriju relativnog; zauzvrat, etički i estetički sudovi ne znaju za apsolutno.

Renanovi polazni stavovi dosta podsećaju na stavove nekih prosvetiteljskih mislilaca. Kao i Helvecije, on je sklon da svoje gledište predstavlja kao odbacivanje dva kontradiktorna i podjednako nezadovoljavajuća stanovišta. "Velika većina ljudi (...) podeljena je u dve kategorije, od kojih su obe, rekli bismo, u istoj meri daleko od istine. – Ono za čim tragate otkriveno je odavno, kažu vam ortodoksni svih nijansi. – Ono što tražite, ne možete otkriti, izjavljuju pak pozitivisti praktičari (jedini doista opasni), kao i podrugljivi političari i ateisti" (Predgovor *Filozofskim dijalozima i odlomcima*, str. 554). Ortodoksne suprotstavlja pozitivistima, odnosno dogmatike skepticima. "Dogmatizam, koji veruje da poseduje večnu formulu istine i skepticizam, koji je potpuno poriče, "dva su, znači, podjednako varljiva putokaza. ("Religijska budućnost modernih društava", str. 278). Kritike koje Renan upućuje dogmaticima kao da je formulisao Volter: u ime istine, hrišćanstvo je preduzimalo najgore progone svih vrsta otpadnika, a njegovu osudu "ateista" mogao je da izgovori neki deista: život je nemoguć bez ideala.

Renan se, dakle, odpredeljuje za odbacivanje ta dva ekstremna stanovišta i za prevazilaženje njihove antinomije; ali, kojim putem do toga dolazi? "Budući da smo kritički dogmatici, koliko smo protiv površnog skepticizma

toliko smo i protiv sholastičkog dogmatizma. Mi verujemo u istinu, ali ne i u to da možemo doći do apsolutne istine", piše on u *Budućnosti nauke* (str. 1084). Ali, u čemu se sastoji ta kritička filozofija i na šta liči ta ne-apsolutna istina? Kao odgovor na to pitanje Renan nam daje sledeće poređenje: "Umesto sanjarenja o apsolutnom savršenstvu, koje nas zbog suviše strogih zahteva ne bi dovelo ni do čega, možemo verovati u ogromne mogućnosti koje se otvaraju pred razumom i slobodom. Problem istine i pravde isti je kao problem kvadrature kruga, čijem se rešenju možemo približavati koliko god hoćemo, a da ga nikad ne rešimo" ("Religijska budućnost...", str. 279).

Pa ipak, Renan ne želi da ta istina ostane zauvek aproksimativna; on nastoji da je bolje odredi i ta želja ga vodi jednoj novoj ključnoj reči, a to je – *relativno*, shvaćeno u smislu "istorijsko" i "kulturno": istine, koje je nauka uspela da utvrdi, uvek su *relativne*: to su istine u odnosu na neku posebnu situaciju (ali ih to ipak ne čini manje *apsolutnim*). "Veliki napredak savremene misli sastojao se u tome što je koncepciju apsolutnog zamenio koncepcijom relatiavnog", kaže Renan u *Budućnosti nauke* (str. 873-874), a u pristupnoj besedi Francuskom Koledžu (College de France): "Sledimo u svemu (...) relativno, umesto apsolutnog. Po meni, budućnost je u tome ako pod njom podrazumevamo napredak" ("O udelu semitskih naroda u istoriji civilizacije", str. 334). Vidimo da Renan u potpunosti usvaja čuvenu formulaciju mladog Ogista Konta (koja kod ovoga samo ima drugi smisao): "Jedini apsolutni princip je da je sve relativno" (up. *Sistem pozitivne politike*, t.IV, "Opšti dodatak", str. 11). Zbog takvog Renanovog stava, uprkos drukčijim načelnim izjavama, između njegovog relativizma i skepticizma ili pozitivizma, od kojih je želeo da se distancira, ne vidi se neka bitnija razlika.

To njegovo neosetno prelaženje iz "kriticizma" u "relativizam" pokazuje nam i objašnjenje koje daje zašto je odabrao baš dijalog i dramu da izloži svoja filozofska shvatanja. "Forma dijaloga mi se učinila pogodnom zbog toga što ne sadrži ništa dogmatsko i što omogućuje da se postupno izlože različite strane jednog problema, ne postavljajući nikakvu obavezu da se o njemu nešto i zaključi", piše u "Predgovoru" *Filozofskim dijalozima* (str. 551), a isto to kaže i u predgovoru svojim *Filozofskim dramama*: "Forma dijaloga je trenutno za ljudski duh jedina koja, po mom shvatanju, može odgovarati izlaganju folozofskih ideja. Istine toga reda ne treba ni direktno negirati, ni potvrđivati; one ne bi mogle biti predmet dokazivanja. Moguće je jedino predstaviti ih iz raznih uglova, prikazivati njihove jake strane, slabosti, njihovu nužnost ekvivalentnosti" (t.III, str. 371).

Dijalog svakako nije dogmatski, pod uslovom da nije prikriveni monolog, poput nekih Platonovih dijaloga. Ali, ono na šta misli Renan pre bi se reklo da je razgovor nego dijalog. On nam doista pruža mogućnost da slušamo mišljenja sagovornika, očekujući priliku da izreknemo i svoja, ne nastojeći pri tom da razna gledišta međusobno i približimo; u razgovoru neprekidno

se slušaju tvrdnje, a ni do kakvog zaključka ne dolazi; ništa se ne negira, ništa ne potvrđuje, a *izlaže* sve: stavovi se navode bez zahteva da se bilo koji od njih prihvati i da se to prihvatanje i obrazloži. Naprotiv, dijalog pokreće ideja da se tokom rasprave može postići napredak, ne čini ga samo jukstapozicija različitih glasova već njihova interakcija. (I ova naša knjiga zamišljena je kao dijalog, a ne kao razgovor). A Renan, kako to sam kaže, doista dolazi do jukstapozicije i indiferentnosti: "Nekada je svako imao neki sistem; za njega je živeo i za njega umirao; sada, postepeno prolazimo kroz sve sisteme, ili, što je još bolje, sve ih shvatamo u isti mah" (*Dijalozi*, str. 552). "Filozofija je danas stigla do takvog stepena istančanosti da se odlično prilagođava načinu izlaganja u koji se uvodi sve, gde se sve meša, suprotstavlja i nijansira, a ništa ne potvrđuje" (*Drame*, str. 372). To, u stvari, znači da bi se naša istančanost sastojala u tome da, ostajući ravnodušni prema svim sistemima, sagledamo osnovanost svakog gledišta i pri tom ne prihvatimo nijedno.

Prilikom svog prvog putovanja u Grčku, 1865. godine, Renan otkriva ono što smatra ovaploćenjem lepote isto koliko i ovaploćenjem istine; šetajući jednoga dana Akropoljem, on smišlja jednu molitvu, ili pre svoje vjeruju, u kojem između ostalog kaže: "Jedna filozofija, nastrana bez sumnje, navela me je da poverujem da se dobro i zlo, uživanje i bol, lepo i ružno, razum i ludost pretaču jedni u druge tako neosetno i u tako neprimetnim nijansama, kao što se preliva vrat golubice. Ono što bi, dakle, bilo mudro to je ništa ne voleti, i ništa, ama baš ništa, ne mrzeti. Da je neko društvo, neka filozofija i neka religija posedovala apsolutnu istinu, to društvo, ta filozofija i ta religija nadvladala bi sve ostale i kao jedina opstala do dana današnjeg. Svi oni koji su do sada verovali da su bili u pravu prevarili su se, jasno nam je. Možemo li onda, bez sulude uobraženosti, verovati da budućnost neće i o nama suditi onako kako mi sudimo o prošlosti?" (*Uspomene iz detinjstva i mladosti*, str. 758-759). Najdosledniji relativizam je, dakle, Renanova mudrost: istorija nam predočava da apsolutna istina i savršena pravda nisu postojale; *prema tome* (i upravo taj prelaz ovde treba da postane i glavni dokaz), dobro i zlo, razum i ludilo samo su relativne kategorije. Takav zaključak dovodi Renana do toga da spokojno gleda na svet, takav kakav je: "Istinu govoreći, u svojim poimanjima stvari stigao sam dotle da nikome i ničemu ne mogu biti neprijatelj" (str. 877).

Budući da je celog života bio naučnik, Renan je došao do čvrstog uverenja da jedino nauka ima veze sa istinom, pa prema tome i sa apsolutnim; što se tiče vrednosti, one su neizbežno relativne. "Da li je reč moral primenljiva i na oblike u koje se ideja dobra i zla zaodevala u drevnim civilizacijama, arapskoj, hebrejskoj, kineskoj i u koje se zaodeva i danas kod nekih divljih naroda" (*Budućnost nauke*, str. 869). Svakako da ne, i Renan ne zaboravlja da nas na to podseti: "Ta rasa (reč je o semitskim narodima) uvek je shvatala moral na mnogo drugačiji način nego što ga mi zamišljamo" ("Sudanska

pustinja", str. 542). Ali, Renan ne bi želeo da se njegov relativizam pobrka sa relativizmom prethodnih autora: "Ja ne stavljam ovde jedan od onih banalnih prigovora, koje su toliko puta ponavljali mislioci počev od Montenja i Bela, kojima se nastojalo, na osnovu nekih odstupanja i nejasnoća, dokazati da su neki narodi bili lišeni poimanja morala" (*ibid.*). Razlika između ranijih autora i Renana je u tome što on ne poriče postojanje moralnog osećanja; ono je, po njemu, doista osobina po kojoj se ljudski rod razlikuje od drugih vrsta, kao pozitivista i naučnik on se "zadovoljava" time da primeti da različita moralna uverenja nemaju nikakvu zajedničku sadržinu i izjavljuje da se neće baviti potragom za takvom sadržinom.

Ono po čemu se Renan još razlikuje od Montenja, jeste zaključak koji će iz pomenute konstatacije izvući i njime se rukovoditi u daljem radu. "Ja isto tako smatram da će reč moral u budućnosti postati neprikladna i da će je zameniti neka druga. Što se mene lično tiče, radije je zamenjujem rečju estetika. Našavši se pred jednim delom, ja se pre pitam da li je lepo ili ružno nego da li je dobro ili rđavo" (*ibid.*) "Budi lep, pa čini sve što ti srce zaželi" – u tome je sav moral. Svi drugi zahtevi, u svojoj apsolutnoj formi, pogrešni su i lažni" (str. 871). Ponesen jednom idejom, veoma bliskom Bodleru, koji u isto vreme nastoji da etiku potčini estetici, Renan želi da zahtev za dobrim zameni zahtevom za lepim. Možemo li se s njim složiti da je tu samo reč o zameni termina? Teško, osim ako njegovo značenje nije prethodno bilo modifikovano: postoji i lepota zla, kao što se takođe može birati između elegancije jednog postupka i njegove istinske vrednosti. Nije da Renan to ne zna, ali on više voli "moralnost" umetnika, nego onu nekog časnog čoveka. "Transcendentalna imoralnost umetnika je na svoj način uzvišena moralnost "(*Filozofski dijalozi,* t.I, str. 625). I što se njega lično tiče, odlučio je da svoj život uredi na sledećem principu: "Za sebe izjavljujem da kada činim dobro (...) obavljam jedan čin isto toliko nezavisan i isto toliko spontan kao što je čin umetnika, koji iz dubina svoje duše izvlači lepotu da bi je izneo na svetlo dana (...). Častan čovek je umetnik koji ostvaruje lepotu u ljudskom životu, isto kao što je vajar ostvaruje u mermeru i muzičar u zvucima" (*Budućnost nauke*, str. 1011). Takva je danas njegova sudbina, a sutra će takva ista biti, Renan je u to ubeđen, sudbina svih ljudi.

Model časnog čoveka postao je umetnik. A što se tiče samog pojma lepote, da li je on apsolutan ili relativan? Renan, istoričar, odgovoriće nam na to pitanje bolje od bilo kog drugog: "Lepotu jednog dela nikada ne bi trebalo posmatrati apstraktno i nezavisno od sredine u kojoj je nastalo" (str. 880). Remek-dela iz prošlosti mogu u nama izazvati divljenje jedino ako nas je istorija naučila kako da ih gledamo. Osim toga, estetičko prosuđivanje nije samo "istorijsko" u tom smislu, ono je i individualno, budući da lepotu umetnik izvlači "iz dubine svoje duše". Međutim, zar ono što se može opravdati u oblasti estetike – naime, jedan istorijski, pa čak i individualni relativizam – ne vodi besmislu kada se primeni na polje etike? Pa ipak, Renanovo upo-

rište je jedna takva analogija i Bares će mu na tome biti zahvalan: "Zahvaljujući onome što je Renan učinio, reći će on jednoga dana, naša nacija je stekla smisao za relativno" (*Prizori nacionalizma i njegova učenja*, t.I, str. 84).

Relativizam i politika

Osvrnimo se za trenutak na cvetanje relativizma u delima dva epigona sa kraja XIX veka, Gistava Le Bona i Morisa Baresa. Le Bon svoj relativizam zasniva na kognitivnom momentu: predstavnici različitih kultura ne žive u istom svetu i sve im je različito. Na osnovu konstatacije da "duboki ponor razdvaja misao različitih naroda", on postavlja kao aksiomu: "Različite rase ne bi mogle ni da se razumeju" (*Psihološki zakoni evolucije naroda*, str. 32). Upravo kao Montenj, ali u svojim najslabijim trenucima, Le Bon relativizam vrednosti proširuje do stava da nema kontinuiteta među podvrstama čovečanstva.

Na tom kognitivnom relativizmu zasniva i relativizam morala. Za njega je moral zaista samo običaj. "Taj poslednji termin /moral/ uzimamo u smislu poštovanja nasleđenih pravila na kojima se zasniva postojanje jednog društva. Za jedan narod imati morala znači imati izvesne ustaljene norme ponašanja i od njih ne odstupati. Pošto se, u zavisnosti od vremena i zemalja, ta pravila menjaju, čini se da je i moral veoma promenljiva stvar i on to zaista i jeste" (str. 29).

Relativnost vrednosti, međutim, dovodi do jedne politike koja isključuje svako pozivanje na bilo kakve ideale zajedničke različitim kulturama. "Sve što se od jedne vlade može tražiti jeste da izražava osećanja i misli naroda kojim je pozvana da upravlja(...). Ne postoji ni vlada ni institucija, za koju bi se moglo reći da je apsolutno dobra ili apsolutno rđava. Vladavina kralja Dahomea verovatno je bila odlična za narod koji je trebalo da vodi; za taj njegov narod i najnaučniji evropski ustav bio bi manje vredan" (str. 104). Iz tog razloga Le Bon se postavlja kao veliki protivnik francuske kolonijalne politike, zasnovane na ideji duboke istovetnosti narodâ, koja, u krajnjoj liniji, vodi *asimilaciji*: upravo takva politika dovodi sve francuske kolonije do žalosnog propadanja" (str. 3). Jedan od njegovih učenika, Leopold de Sosir posvetio je čitavo svoje delo *Psihologija francuske kolonizacije* zauzimanju ne naravno za dekolonizaciju ali za jednu drukčiju kolonijalnu politiku, koja bi poštovala razlike i vodila stanju *asocijacije* (ali, o njemu ćemo kasnije). Razlozi koji navode Le Bona da odbaci ovu jednoobraznost ideala još su i "naučne" prirode: "Isto bi toliko vredelo ubeđivati ribe da žive na suvu zato

što tako žive i dišu sve više životinjske vrste" (str. 104). Ali, da li se ljudske "rase" mogu izjednačavati sa životinjskim vrstama?

Le Bonovo rasuđivanje o relativizmu vrednosti je dvosmisleno. S jedne strane, on iskreno pozdravlja sve što mu liči na trijumf nauke i divi se "veoma opravdanoj opasci jednog modernog pisca koji kaže da 'smisao za relativno dominira savremenom misli'", ili pak izjavi ministra za javno obrazovanje prema kojoj "zamena apstraktnih pojmova relativnim idejama predstavlja (...) najveću pobedu nauke" (str. 163). A s druge strane, pak, smatra da je svaka civilizacija koja više ne veruje u apsolutnost svojih vrednosti (odnosno, prekida sa etnocentrizmom – što je za Le Bona jedina forma univerzalizma koju je on kadar da zamisli), jedna oslabljena civilizacija. "Istinska opasnost koja preti modernim društvima leži upravo u tome što su ljudi potpuno izgubili poverenje u vrednost načela na kojima njihova društva počivaju" (*ibid*). To dovodi Le Bona do toga da prizna prednost političkoj doktrini za koju, inače, gaji najviše prezira: socijalizmu. "Ako nam se čini da budućnost pripada tim socijalističkim doktrinama, koje razum osuđuje, to je zato što još jedino njihovi apostoli propovedaju u ime istina koje proglašavaju apsolutnim" (str. 163-164). Drama relativizma je u tome što on u isto vreme predstavlja i superiorni stepen civilizacije, onaj koji razum oduševljeno prihvata, i njen inferiorni stepen, zato što je takav oblik civilizacije slabiji od onih koje veruju u apsolutno; ista ta snaga čini ga i slabim.

I najzad, na relativizmu Le Bon zasniva i svoje neprihvatanje ideala jednakosti. Klase, polovi i narodi potpuno su različiti i čemu onda nametati im istovetne ciljeve, što nastoje postići socijalisti? "Ideja o jednakosti i dalje uzima sve više maha. U njeno ime socijalizam, koji će uskoro, po svoj prilici, zavladati većinom naroda na Zapadu, nastoji da obezbedi sreću. U njeno ime moderna žena, zaboravljajući duboke duhovne razlike koje je odvajaju od muškarca, zahteva ista prava, isto obrazovanje kao i on i, ako pobedi, postići će to da od Evropljanina načini nomada, bez ognjišta i bez porodice" (str. 3).

Što se tiče Morisa Baresa, on smatra da se ni na jedno pitanje ne može dati apsolutan odgovor. "Tvrdnju da je nešto dobro ili istinito treba uvek precizirati odgovorom na pitanje: u odnosu na šta dobro, ili u odnosu na šta istinito?" (*Prizori*,t. I, str. 64). Odgovor svakog doslednog nacionaliste biće svakako: u odnosu na moju naciju. "Nacionalizam zahteva da se sve procenjuje u odnosu na Francusku" (t. II, str. 177). Istina, pravda i razum ne postoje izvan nacija. "Sveukupnost tih pravičnih i istinitih odnosa između datih predmeta i određenog pojedinca, Francuza, predstavlja francusku pravdu i francusku istinu" (t. I, str. 13). Svakom narodu njegova istina. "Nemačka i engleska istina nikako nisu i francuska i mogu nas zatrovati" (t. I, str.96). Svakom narodu njegovo poimanje pravde. "Relativist se trudi da pravi razliku između poimanja pravde svakog tipa ljudi ponaosob" (t. I, str. 68). To

je istovremeno zahtev i etike i nauke. "Društvo uopšte ne bi bilo shvatljivo ako se ne bi priznavao univerzalni relativizam. Mi, koji shvatamo ulogu zakona u jednoj zemlji, ne očekujemo od sudova *apsolutnu istinu*, već *pravnu istinu*" *(t. I. str. 38). S*ve je, dakle, relativno, osim samog relativizma, koji je "univerzalan"!

Bares će se naročito pozivati na relativizam u svojim komentarima Drajfusove afere. "Nikada se više nije mogla osetiti potreba za relativizmom nego u toku ove afere, koja predstavlja pravu orgiju metafizičara" (t. I, str. 84). Prihvatimo da se o njoj ne bi moglo suditi u ime apstraktne pravde, već samo u zavisnosti od interesa Francuske. Ako bi se dokazalo da je Drajfus kriv, francuska vojska bi iz tog procesa izašla osnažena i to bi bilo dobro za Francusku. Ako bi se pak dokazalo suprotno, da je nevin, to bi diskreditovalo vojsku i škodilo naciji. Zaključak je: ma kakva bila apsolutna istina, *francuska* pravda zahteva da Drajfus bude osuđen. Čak i ako bi on sam bio nevin, drajfusovci bi neizbežno bili krivi. "Njihova zavera cepa i razoružava Francusku i oni u tome uživaju. Čak i ako bi onaj koga zastupaju postao nevin, oni bi ostali zločinci" (t. I, str. 138). I konačno oslobađanje Drajfusa, za Baresa, predstavlja samo još jednu lekciju iz relativizma: 12. jula 1906. godine, jedan dan po poništenju procesa u Renu, Bares je izjavio u Narodnoj skupštini: "Dvanaest godina Drajfus je bio izdajnik, po jednoj pravnoj istini (...). Od pre dvadeset četiri časa, po drugoj pravnoj istini, on je nevin. To je, gospodo, velika lekcija, neću reći iz skepticizma, ali sugurno iz relativizma, koja nas poziva da obuzdamo strasti" ("Govor u Skupštini", str. 572-573).

Ali, relativizam se i na drukčiji način upliće u Drajfusovu aferu. Pojedinac je, po Baresu, nemoćan; on samo ispoljava urođene sposobnosti svoje rase. Stoga, on u vezi sa Drajfusom kaže: "U pitanju su načini mišljenja i iskazivanja tih mišljenja, za nas Francuze zaprepašćujući, a za njega najprirodniji, iskreni, čak bi se moglo reći urođeni" (*Prizori*, I, str. 160). Pošto su i same etičke vrednosti proizvod nacionalnog karaktera, ono što je mrsko jednom Francuzu, nije i Jevrejinu i obrnuto. Bares za Drajfusa nalazi čak više opravdanja no što bi našao neki univerzalist. On se čak pita da li je opravdano suditi nekome ko se ne može smatrati odgovornim za svoje postupke, budući da mu ih propisuje rasa. "Mi u tom semitskom čedu tražimo lepe crte indoevropske rase" (t. I, str. 153). "Da smo nepristrasna razumna bića, umesto da Drajfusu sudimo na osnovu francuskih moralnih shvatanja i francuske pravde, koji se ne mogu posmatrati odvojeno, u njemu bismo prepoznali predstavnika jedne drukčije vrste" (t. I, str. 167). Više nego sa pravdom, Bares Drajfusa povezuje sa etnologijom, ako ne i sa zoologijom; po njemu, on ilustruje ponašanje jedne drukčije ljudske vrste – Jevreja, o kojima nemamo nikakvo stvarno pravo da donosimo sudove. "Ne bismo ga vezivali za pokajnički stub srama na Đavoljem Ostrvu, već bismo ga, kao živo svedočanstvo, predstavili na katedri za uporednu etnologiju" (t. I, str. 167). Relativizam, na taj način, postaje logički rezultat determinizma.

Neprijatelji, u ovom slučaju, to su intelektualci, zaljubljeni u duh Prosvetiteljstva; sporna je, u stvari, njihova vera u jedinstvo ljudskog roda. Treba se boriti protiv "čovečanskog duha" (t. I, str. 281) koji "bezumno nastoji da svetu nametne jedinstvo i nepromenljivost" (t. II, str 253) Ti intelektualci "veruju da nas civilizuju" služeći se pri tom apstraktnim pojmom civilizacije; čineći to, oni zanemaruju nacionalne tradicije i "osporavaju našu vlastitu civilizaciju" (t. I, str. 102): reč civilizacija, za Baresa, može da ima neko značenje samo ako se uzme u množini.

Da bismo se efikasno suprotstavili pobornicima univerzalizma, treba udariti na njihovo filozofsko uporište, koje predstavlja kantovska koncepcija morala. "Teoretičari sa Univerziteta, opijeni nezdravim kantizmom (...) ponavljaju (...): 'Uvek moram da postupam tako da moji postupci mogu služiti kao *univerzalno pravilo*'. Nipošto, gospodo, manite se tih velikih reči kao što su *uvek* i *univerzalno* i, pošto ste Francuzi, potrudite se da postupate shodno današnjim francuskim interesima" (t. I, str. 37). Svaka vrednost je prostorno i vremenski determinisana; prema tome, treba odbaciti iluzorni univerzalizam i, nasuprot tome, podržati regionalne i nacionalne tradicije; treba suzbiti "taj kantizam naših klasa, koji nastoji da propiše ponašanje apstraktnog univerzalnog čoveka, ne vodeći računa o individualnim razlikama" (t. I, str. 60).

Ako Bares ponekad i podržava načelo jednakosti, on to nikako ne čini u ime univerzalizma, odnosno jedinstva ljudskog roda, već upravo u ime razlika: narodi su jednaki u svojoj inkompatibilnosti, odnosno u tome da svaki ima prava da sebe smatra najboljim, procenjujući svoje kvalitete uz pomoć instrumenata izvedenih iz vlastitih tradicija, i u tome – ali samo u tome – svaki je narod sličan svima ostalima. Takav bi imao biti dosledno relativistički stav. Ali, naravno, taj egalitaristički ugao gledanja samo je uslovni ustupak neprijateljima, jer je, u suštini, nemoguće izdići se do takvog komparataivnog stanovišta koje bi bilo iznad svake nacionalne određenosti. Govoreći o francuskim vrednostima, Bares zaključuje: "Podstaknut takvim istinama, ja jasno i glasno izjavljujem da one isto toliko važe za strance, koliko i za moje sunarodnike i da na taj način ne potcenjujem nijednu nacionalnost, ali da osećam obavezu prema sebi sličnima" (t. I, str. 136). To što su svi slični u apstraktnom smislu, ne sprečava me da se priklonim svome taboru. Montenju je relativizam omogućio da nepristrasno sagleda sopstveno društvo. Baresu, relativizam – ali treba napomenuti da je to nacionalistički relativizam – služi da lakše odbaci druge.

Moguće je, dakle, biti protiv izjednačavanja sebe sa drugim na dva načina: La Brijer je verovao u jedinstvo ljudskog roda, ali je sve ljude procenjivao prema slici i prilici Francuza i prirodno je što se ni jedan narod nije približavao tom njegovom idealu toliko koliko Fransuzi. U njegovom slučaju je, dakle, nejednakost proisticala iz same postavke problema. Što se tiče Le

Bona i Baresa, oni smatraju da se ljudi međusobno razlikuju i jednakost potpuno isključuju kao ideal. To, međutim, nikoga od njih ne sprečava da ostane etnocentrist i da daje preimućstvo Francuzima ili Evropljanima nad Daomećanima ili Japancima.

Moglo bi se reći da i danas više rizikujemo da zalutamo sledeći Baresa nego La Brijera. Kulturni ili istorijski relativizam vrednosti postao je opšte mesto našeg društva; njega često prate tvrđenja, ako ne o našoj pripadnosti različitim vrstama ili podvrstama, onda sigurno o načelno nemogućnoj komunikaciji među kulturama. I savremena ksenofobija savršeno je u skladu sa pozivanjem na "pravo na razlikovanje": do kraja dosledan relativizam može zahtevati da svi stranci ostanu u svojim zemljama da bi živeli na tlu onih vrednosti koje su im svojstvene.

Koncepcija univerzalnog lajbnicovske inspiracije:
posmatrajući različitost
može se izvesti opštost, svaka
pojedinačna tvorevina jedna
je od mnogih kombinacija
opštih elemenata
Međutim, bez obzira na
duboke strukture, etnolingvistika
je nužno, zbog svoje etološke
komponente usmerena prema
razlikama među društvima,
što je mehanizam usmerava
prema različitima.
Besmisleno je uspostavljati
hijerarhiju među kulturama
i među jezicima → najveće
zato što svaki od njih predstavlja
model sveta. Ideja univerzalnog
i nelokalnog

Levi – Stros

Relativistički horizont

Etnologija je moderna disciplina, čiji je konstitutivni predmet proučavanja razlika među kulturama. Prema tome, opredeljivanje za univerzalističko ili relativističko stanovište u ovoj disciplini je neizbežno. Međutim, da li je to baš tako jednostavno? Da bismo ilustrovali nezaobilazne teškoće na koje se nailazi pri svakom koraku načinjenom u ovoj oblasti, krenućemo od dela najuticajnijeg savremenog francuskog etnologa, Kloda Levi-Strosa.

Najpre, u njegovim najopštijim programskim iskazima, kao što je pristupna beseda u Francuskom Koledžu, primetićemo da on potvrđuje univerzalističku vokaciju etnologije. Pozivajući se na jednu od tradicija francuske etnologije, koja potiče od Marsela Mosa, Levi-Stros ističe da je "krajnji cilj" etnologije "da dokuči izvesne univerzalne forme mišljenja i morala" (*Strukturalna antropologija, dva*, str. 36) i formuliše "pitanje koje se oduvek postavljalo: pitanje univerzalnosti ljudske prirode". U toj njegovoj formulaciji prepoznajemo i rečnik i težnje prosvetiteljskih mislilaca: postoji samo "jedna ljudska priroda", nepromenljiva i univerzalna, koja se ispoljava kako u formama mišljenja i saznanja (utvrđivanju istinitog i lažnog), tako i u formama prosuđivanja (traganja za dobrim i zlim). Po tome bi se reklo da Levi-Stros, u jednom još uvek u dobroj meri klasičnom duhu, dominantno mesto pridaje univerzalnom: "Prividne razlike među ljudima skrivaju duboko jedinstvo među njima" (str. 75), podrazumevajući da je dubina oduvek bila više cenjena od prividnosti. Jedan drugi, nešto manje važan, ali konkretniji opis ovako predstavlja odnos između dubine i prividnosti: "Naš stav se svodi na to da su ljudi uvek i svuda preduzimali iste poduhvate i postavljali sebi iste ciljeve, a da su im se, tokom istorije, razlikovala samo sredstva" (*Tužni tropi*, str. 354). Ako bi se ta formulacija kombinovala sa prethodnom, ciljevi bi se poklapali sa dubinom, a sredstva sa prividnošću, što je argument u korist jedinstva; osim toga, moglo bi se još primetiti da su i ciljevi i poduhvati više konstrukcije duha, odnosno hipoteze, neophodne za razumevanje opažajne realnosti, nego sami elementi te realnosti.

Medutim, ta hijerarhija izmedu opšteg i pojedinačnog izgleda da se kod Levi-Strosa, tek što je skicirana, preokreće i to nas utoliko više zbunjuje što pred sobom nemamo predstavnika bilo koje nauke, već upravo etnologije, čiji predmet proučavanja predstavljaju pojedinačna društva i "čiji je prvi, ako ne i jedini cilj", to kaže Levi-Stros, "analiziranje i tumačenje razlika" (*Strukturalna antropologija*, str. 19). Nije tu reč o negiranju postojanja zajedničkih svojstava, s onu stranu razlika, već o pristupanju jednoj vrsti raspodele nadležnosti: sličnosti jednima, razlike drugima. Opšta ljudska svojstva, upravo zato što su takva, tvrdi Levi-Stros, treba da budu u nadležnosti biologa i psihologa; etnograf treba da opisuje i analizira razlike u načinu na koji se opšta ljudska svojstva javljaju u raznim društvima, dok bi zadatak etnologa bio da ih objasni (str. 18). Univerzalno je ovde *po definiciji* izbačeno iz etnologije: samim tim što je neka odlika univerzalna, ona postaje psihička ili biološka, a ne više socijalna. Prednost ovakvog pristupa je u tome što pojednostavljuje stvari; ali, ne pokazuje li on da je *a priori* odlučeno o prirodi onoga što tek treba proučiti?

Krajnji cilj etnologije je, po rečima samoga Levi-Strosa, da dokuči univerzalne forme ljudskog duha; međutim, prvi njen cilj (zanemarimo ono i "jedini", jer inače ne bismo mogli dalje) ovde je da se otkrivaju razlike. Nije li to malo čudan način približavanja nekom cilju, ako se polazi od onoga što mu je suprotno? Ali već je Ruso formulisao da treba ići takvim putem i Levi-Stros mu se pridružuje, kao što izgleda da istovremeno usvaja i jednu koncepciju univerzalnog lajbnicovske inspiracije: polazeći od posmatranja pojedinačnih činjenica izvešće se opšte odlike, a one će sačinjavati jedan ogroman repertoar, i to takav da se svaka pojedinačna tvorevina u njemu pojavi kao jedna od mnogobrojnih mogućih kombinacija tih opštih i elementarnih odlika. Strukturalistički projekat, u suštini, izgleda tako: "Antropologija nastoji", piše Levi-Stros, da ustanovi opšti inventar društava" i empirijske date tada postaju samo "ekvivalent" onolikog broja mogućnosti koliki izgleda da svako društvo stvara" (*Strukturalna antropologija, dva*, str. 20). Posmatra se samo pojedinačno, ali se do njegovog razumevanja može doći jedino ako se prethodno ustanovi opšte.

To više nije prava opozicija između cilja i sredstava; no ipak, i pored izvesnih neodlučnosti i kolebanja, moglo bi se reći da je pred nama projekat u kojem dominira univerzalizam. Međutim, nije sigurno da Levi-Stros želi na njemu i da ostane. Ma kakvi bili krajnji ciljevi i duboke strukture, etnolozi se bave razlikama medu društvima. Ta činjenica neizbežno ih usmerava ka relativizmu. Prvo univerzalističko stanovište od kojeg Levi-Stros odustaje, tiče se morala. Kada bi doista postojale "univerzalne moralne forme", mogli bi se donositi komparativni sudovi o svim kulturama sa kojima se srećemo; no, čak i kada govori o inventaru apstraktnih svojstava, zajednički svim kulturama, Levi-Stros etnologiji osporava bilo kakvo pravo da prosuđuje. "Treba prihvatiti da se svako društvo opredelilo za neku od ponudenih mogućno-

sti i da se ta pojedinačna opredeljenja ne mogu međusobno porediti: sva su podjednako vredna" (*Tužni tropi*, str. 346). Mi, dakle, "nismo kadri dosegnuti takav filozofski i moralni kriterijum da odlučujemo o vrednosti opredeljenja koja su uticala da neko društvo izvesne forme življenja i mišljenja zadrži, a druge odbaci" (*Goli čovek*, str. 569). Mudrost nam nalaže da ih prihvatamo bez procenjivanja: "Nijedno društvo nije savršeno, ali nijedno nije ni apsolutno rđavo; svako od njih svojim podanicima nudi izvesne prednosti, ali i nepogodnosti, koje su, reklo bi se, svuda približno izjednačene" (*Tužni tropi*, str. 347). Oni koji ne misle tako, srljaju u "besmisao koji nude izjave da je jedna kultura superiornija od neke druge" (*Strukturalna antropologija*, str. 413).

I, eto, tako jedan opšti univerzalistički program postaje nosiocem radikalnog etičkog relativizma: sva su društva nesavršena, nijedno nije ni bolje ni gore od nekog drugog, što, u krajnjoj liniji znači da i totalitarizam – ako uzmemo ekstremni primer – vredi isto koliko i demokratija. To nam isto sugeriše čuveno poređenje kultura sa vozovima u pokretu: ne postoji nikakva nepokretna tačka – odnosno tačka izvan određene kulture – sa koje bismo mogli procenjivati druge. Mi imamo utisak da se neka kultura *razvija*, verujući da time o njoj donosimo objektivan sud, a, u stvari, samo svedočimo o tome da se ona kreće u istom pravcu u kojem i mi. Ili pak, obrnuto, kada verujemo da neka druga *stagnira*, opet smo žrtve optičke varke: time ne izražavamo ništa drugo do razliku između njenog i našeg pravca kretanja. U ovoj tački argumentacije, Levi-Stros pribegava slici "kojom se obično objašnjavaju osnovni elementi teorije relativiteta. Da bismo pokazali kako dimenzija i brzina pomeranja nekog tela nisu apsolutne vrednosti, već funkcije položaja posmatrača, podsećamo da za putnika koji sedi pored prozora u vozu brzina i dužina drugih vozova variraju u zavisnosti od toga da li se ovi kreću u istom ili obrnutom smeru. Isto koliko je taj putnik neposredno zavisan od svoga voza, toliko je i svaki čovek zavisan od svoje kulture" (*Strukturalna antropologija,dva*, str. 396-397). Sve zavisi od tačke gledišta: ako donosimo sudove, donosimo ih zato što smo za njih zainteresovani. "Bogatstvo neke kulture, ili bogatstvo zbivanja u nekom od njenih perioda, ne postoje kao intrinsična svojstva: ta bogatstva zavise od položaja posmatrača u odnosu na njih kao i od toga koliko je i na koji način za njih zainteresovan" (*Pogled iz daljine*, str. 30). Evo nas opet kod Helvecija.

Slika vozova u pokretu možda je dobra da vizuelno dočara izvesne elemente teorije relativiteta u fizici; ali, da li je ona dovoljno opravdanje etičkog relativizma? U izvesnom smislu, doista je apsurdno uspostavljati hijerarhiju među kulturama (isto kao što bi bilo besmisleno uspostavljati je i među jezicima), jer svaka od njih predstavlja jedan model sveta. Ali, trebalo bi odmah napomenuti da nas to nimalo ne sprečava da prepoznamo dobro i zlo i da, recimo, za određeno društvo konstatujemo da je u izvesnom periodu svoje istorije bilo za opštu osudu (na primer, totalitarna društva).

Pored toga, da li je pojedinac zaista zarobljenik voza kulture u kojoj je odrastao i da li je definitivno lišen mogućnosti da se spase (naime, da iskoči iz voza)? Levi-Stros tu zastupa jedan kulturni determinizam koji se, po strogosti, potpuno izjednačuje sa rasističkim determinizmom jednog Gobinoa, o kojem ćemo govoriti nešto kasnije. Bitno je uvideti da smo kadri razumeti kulture drugih, kao i sopstvenu, i da, prema tome, možemo komunicirati sa njihovim predstavnicima. I na kraju, nije li to odvajanje od običaja i vrednosti svojstvenih vlastitom društvu osobina koja upravo karakteriše etnologa? Ali, o tome ćemo kasnije.

Zaboravimo za trenutak Levi-Strosovu definiciju "krajnjeg cilja" etnologije i pogledajmo u kojoj meri nam njegova praksa dokazuje održivost njegovog sistema. Uspeva li on, kako nama savetuje, da se uzdrži od svakog transkulturnog suda? Opredeljenja različitih društava, kaže nam on, ne mogu se međusobno porediti. Pa ipak, kao naučnik koji se bavi opštom etnologijom, ni on sam nije u stanju da u potpunosti izbegne poređenja i uspostavljanje tipologija. Moguće je, međutim, da i pored toga što ta poređenja vrši, uspeva da izbegne izricanje sudova, da u moralnom pogledu ostane neutralan? Možda je najbolje da to pogledamo na primeru njegove opozicije između tradicionalnih i modernih društava. Odsustvo pisma kod jednih i njegovo prisustvo kod drugih ukazuju mu na jednu bitnu razliku u samoj prirodi ljudskih relacija. Ono što on naziva "najznačajnijim doprinosom antropologije društvenim naukama" jeste upravo uvođenje "te kapitalne distinkcije između dva modaliteta društvenog života: jednog tradicionalnog i arhaičnog, koji prevashodno pripada autentičnim društvima; i drugog, predstavljenim izvesnim skorašnjim formama, iz kojih prvi tip sigurno nije iščezao, ali u kojima se nesavršene i nedovoljno autentične grupe organizuju unutar jednog mnogo šireg, takođe neautentičnog sistema" (*Strukturalna antropologija*, str. 402-403). A, suprotstavljati tako dva oblika društva, nije li to isto što i porediti ih? Proglašavati jedno autentičnim a drugo neautentičnim ne znači li isto što i donositi sudove o njima?

Drugi jedan primer gde bi "strukturalna antropologija našla svoje najdublje opravdanje" bilo bi uspostavljanje razlike između "toplih" i "hladnih" društava; etnolog bi trebalo da identifikuje i sačuva društvene oblike svojstvene jednima, ali ne i drugima, odnosno forme koje "odgovaraju jednom permanentnom potencijalu čoveka, nad čim bi strukturalna antropologija, naročito u najmračnijim vremenima, imala zadatak da bdi" (*Strukturalna antropologija, dva*, str. 42). Zar bi se za jednu takvu misiju moglo reći da ne uključuje nikakvo moralno opredeljivanje i za Levi-Strosa da je doista uspeo da se oslobodi apsurdnosti od koje je želeo nas da sačuva? Kao neminovni zaključak nameće se da je njegov etički relativizam samo još jedna načelna deklaracija koja nije našla primenu u praksi: ni on, kao ni mnogi pre njega, nije mogao da izbegne izricanje sudova. Tačnije rečeno (i u tome, više no bilo na kog drugog od svojih prethodnika, podseća na Montenja), Levi-Stros

polazi od jednog relativizma koji ga, ma koliko radikalan bio, ne sprečava da veliča primitivna društva a kritikuje naše; on javno ispoveda relativizam, a u praksi zastupa primitivizam – što znači jednu apsolutnu hijerarhiju vrednosti, iako to nije ona koju najčešće usvaja naše društvo.

Kritika humanizma

Moderni zapadni svet, onakav kakav je ustanovljen od vremena renesanse, Levi-Stros doista podvrgava neumoljivoj kritici. Ono što po njegovom mišljenju u zapadnoj civilizaciji zaslužuje najžešću kritiku moglo bi se označiti terminom "humanizam".

Istina je da on tu reč ne upotrebljava uvek u pežorativnom smislu; ponekad ona kod njega zadržava specifično školsko značenje, podrazumevajući izučavanje grčkog i latinskog, i takav humanizam predstavlja, u stvari, prvi oblik proučavanja kultura drukčijih od naše; a što se tiče etnologije, ona bi se, u tom slučaju, svodila na sveopšte širenje i logički rezultat tog prvobitnog humanizma. Ali, čak i tada, kada termin "humanizam" upotrebljava u takvom specifičnom značenju, kritički prizvuk kod Levi-Strosa ostaje primetan." Antropologija je mogla da postane ono što je zbog toga što predstavlja poduhvat koji, u svom nastojanju da humanizam proširi na čitavo čovečanstvo, obnavlja i iskupljuje renesansu" (*Strukturalna antropologija, dva*, str. 44). Koji obnavlja i iskupljuje? – Zanimljivo. Ako prvi termin označava kontinuitet i nastavljanje poduhvata, samo proširenog "van granica našeg uskog humanizma" (str. 65), drugi, suprotno tome, daje do znanja da je i sam prvobitni korak bio više grešan nego blagotvoran.

Ono što Levi-Stros zamera humanizmu renesanse, koji uostalom nije ništa drugo do krajnji ishod hrišćanskog humanizma, nije, dakle, jedino to što je uzorak ljudskog roda ograničio na evropske kulture a zanemario ili potcenio kulture drugih kontinenata: takav prigovor bi, u suštini, ostao u saglasnosti sa poduhvatom samog humanizma, samo bi ukazivao na to da mu ostvarenja nisu ostala na visini početnih ambicija. Neosporno je da su humanisti renesanse ili XVIII veka živeli u uverenju da su univerzalisti, mada im se horizont završavao na granicama Evrope; međutim, te granice bi se mogle pomeriti a da se pri tom osnovna zamisao ne promeni. To znači da ono što bismo morali da okajavamo ipak nije nedostatak univerzalne širine, koji bi, kao što vidimo, iziskivao samo jednu kvantitativnu korekciju; to je jedan drugi tip ograničenosti, "vertikalne", ako bi se tako moglo reći, a ne "horizontalne": ljudska bića, isključujući sve ostale žive vrste, služe kao jedino merilo svih stvari, ona su razlog i cilj svake ljudske aktivnosti. Humanizam – i takvo mu je ime, po Levi-Strosu, s punim pravom dato – želeo je da ceo

svet organizuje oko čoveka: u tome je, eto, njegov greh, ili jednostavnije, njegova zabluda.

Slično nekim drugim kritičarima savremenih tekovina (podsećajući ponekad na Hajdegera, a ponekad na manifeste ekologa), Levi-Stros, u stvari, pre svega kritikuje odvajanje čoveka od prirode i njegovo potčinjavanje te prirode sebi. "Izdvajajući čoveka od ostalog sveta, određujući veoma usko granice koje ga odvajaju od njega, zapadni humanizam je, nasleđujući u tome antiku i renesansu, čoveka potpuno lišio zaštitne glazure (*Pogled iz daljine*, str. 46). Zapadna civilizacija je ohrabrivala samo usavršavanje čisto tehničkog ovladavanja prirodnim silama i "u toku poslednja dva do tri veka potpuno se posvetila tome da čoveku obezbeđuje sve moćnija i moćnija tehnička sredstva" (*Strukturalna antropologija, dva,* str. 398). To je, u stvari, ono što nas Levi-Stros poziva da preispitamo.

Prema tome, ne bismo pogrešili ako bismo za Levi-Strosa rekli da zastupa jednu antihumanističku ideologiju. To što se on lično ne bi rado složio sa pomalo agresivnom konotacijom takve etikete nimalo ne menja smer njegovog angažovanja. "Često su mi zamerali da sam antihumanista", kaže on u jednom razgovoru sa Žan-Mari Benua. "Ne verujem da je tako. Ono protiv čega sam ja ustajao i u štetnost čega duboko verujem to je ona vrsta bestidnog humanizma, čiji koreni sežu, s jedne strane, u jevrejsko-hrišćansku tradiciju, a s druge, u nama bližu, tradiciju renesanse i kartezijanstva, koji čoveka čine vladarem i apsolutnim gospodarem svega do sada stvorenog na svetu" ("Susret", str. 4). Bestidni ili ne, to je jedini humanizam kojim zapadna civilizacija raspolaže; biti protiv njega znači biti protiv jedinog evropskog učenja koje je ikad, s punim pravom, takvo ime zaslužio.

Levi-Stros se slaže sa Hajdegerom da za tu antropocentričnu revoluciju treba okriviti Dekarta. To smo već čuli. Novo je to što bi on suprotnu tradiciju, to jest antihumanističku, želeo da stavi pod barjak jednog Rusoa. "Svojim ukazivanjem na nedostatke humanizma, zacelo nesposobnog da u čoveku stvori osnove za razvijanje vrline, Rusoova misao nam može pomoći da odbacimo jednu iluziju, čije kobne posledice možemo, na žalost, da osetimo u sebi i na sebi" (*Strukturalna antropologija, dva,* str. 53). "Izjavljujući to, Ruso doista proglašava kraj Cogito" (str. 50). Pozivanje na Rusoa (prvenstveno Rusoa naturalistu i autobiografa) omogućuje možda Levi-Strosu da bolje izrazi svoju misao; ali, ne treba prećutati da on bezmalo pogrešno tumači Rusoovu misao, koja je neodvojiva od humanističke tradicije (šta više, ova se danas ne bi ni dala zamisliti bez Rusoa). Upravo oslanjajući se na čoveka, na ono što je u ljudima opšte, savojski Vikar, tumač Rusoove misli, otkriva osnove vrline (a Vikar, kao što je o tome pisano, mnogo duguje Dekartu); u stvari, proglasiti Rusoa ocem antihumanizma znači ne uzeti u obzir ne samo *Emila* i *Društveni ugovor* već i *Ispovesti* i *Dijaloge*.

Taj uskogrudi zapadni humanizam, taj nesrećni spoj hrišćanstva (jedinstvo ljudskog roda) i kartezijanizma (čovek – vrhovni gospodar prirode) krivac je za sve nesreće koje su za poslednjih sto pedeset godina zadesile svet. "Sve tragedije koje smo doživeli, najpre sa kolonijalizmom, potom sa fašizmom i najzad sa koncentracionim logorima, nisu ni u opoziciji ni u kotradikciji sa tobožnjim humanizmom, u obliku u kojem on kod nas opstajava već više vekova, nego čine, rekao bih, njegov prirodni produžetak" ("Susret", str. 4). Taj skriveni kontinuitet Levi-Stros objašnjava ovako: pošto je već jednom ustanovljena oštra granica između ljudskih i ostalih živih vrsta i prihvaćeno da se one mogu čak žrtvovati ljudima, dovoljan je bio samo jedan korak da bi se i sama ljudska vrsta podelila u više kategorija i da bi se prihvatilo da se njene niže kategorije mogu žrtvovati višim. Eto po čemu su kolonijalizam XIX veka i fašizam XX rođena deca humanizma. Na isti način bi se mogao objasniti i komunistički totalitarizam: "Komunistička i totalitarna marksistička ideologija samo je jedno istorijsko lukavstvo da se ubrza pozapadnjavanje naroda koji su se do nedavno držali vanzapadnih tokova" (*ibid.*).

Ovakva razmatranja u Levi-Strosovom delu bez sumnje su marginalna i verovatno nije slučajno što se pojavljuju u jednom razgovoru, a ne u nekom od njegovih pisanih dela. Pa ipak, ona su u savršenoj vezi sa njegovim antihumanističkim načelima, izraženim u raznim spisima i daju konkretni smisao nekim od njegovih opštijih postavki. Stoga, ako se ona ospore, dovode se u pitanje i sama njegova načela.

Zanemarivanje opozicije između totalitarizma i demokratije u ime nekih njima zajedničkih posledica industsrijalizacije i urbanizacije (što je karakteristično i za Hajdegera) može imati opravdanja na jednoj geološkoj vremenskoj lestvici, ali ne i ako se za merilo uzme ljudski život. Moguće je da kamenje i biljke u istoj meri pate u tiraniji kao i u demokratiji i sa tog gledišta jedna je od njih samo istorijsko lukavstvo druge; ali, nije isto i sa ljudskim bićima, primoranim da žive unutar ili izvan totalitarne države. Reći da su hitlerovski fašizam i masovna istrebljenja Jevreja, koja je preduzimao, "skoro prirodne posledice" humanizma ne znači samo to da se ne zna ili ne želi znati da su ideološki koreni fašizma u *antihumanizmu* XIX veka (u Francuskoj – rasizam Gabinoa, Renana ili Vaše de Lapuža – o kojima ćemo govoriti kasnije), već da se svesno podržava jedan logički paradoks zato što je zgodno da se iz teze o ljudskoj *jednakosti* izvodi teza o njihovoj *nejednakosti*. I najzad, pripisivati kolonijalnu ekspanziju ili "rasparčavanje Afrike" humanističkom programu izvoza prosvetiteljske misli znači uzimati zdravo za gotovo ono što je bilo samo propaganda; pokušaj, najčešće trapav, da se farbanjem fasade neke zgrade zamaskira njena stvarna namena. Razlozi kolonijalnih osvajanja pre su političke i ekonomske prirode nego humanističke; zapravo, ako bismo tragali za njihovim opštim i jedinstvenim razlogom, otkrili bismo ga u nacionalizmu, koji je, kako je dobro još Ruso uočio, nespojiv sa humanizmom (ali, o tome ćemo kasnije).

"Antihumanizam" je, u stvari, samo kritička strana Levi-Strasovog učenja. Ako bismo želeli da ga odredimo pozitivno, trebalo bi možda da govorimo o "naturalizmu". Levi-Stros zapravo želi da se "čovek" vrati u opšti poredak, da sebi nađe mesto - skromnije od onog koje je nastojao da zauzima od vremena renesanse - među svim ostalim živim vrstama, u jednom opštem prirodnom poretku stvari (i u tome je bliži ekolozima nego Hajdegeru). Što se tiče naziva "humanizam", on bi se i mogao zadržati, ali sa izmenjenim značenjem; ono što Levi-Stros u stvari hoće da kaže to je da treba težiti "jednom pametno zamišljenom humanizmu, gde se neće poći od sebe i koji će čoveku dati razumno mesto u prirodi, a ne omogućavati mu da gospodari njome i da je pustoši" (*Pogled iz daljine*, str. 35). Tada će on ceniti sve oblike života, a ne samo vlastiti. Ali, u tom slučaju mogli bismo se upitati da li bi naziv humanizam i dalje bio upotrebljiv. "Definiciju: čovek je moralno biće - zamenjuje definicija: čovek je živo biće - jer je to njegovo najočiglednije svojstvo", kaže Levi-Stros, (str. 374). Međutim, termin "živ" svakako da nije dovoljan da predstavi čoveka, budući da istu odliku imaju i mravi; po svemu sudeći, nije reč o novoj definiciji već o zameni termina ljudsko biće, terminom živo biće. U tom slučaju mogli bismo se upitati da li nas uspostavljanje takve nejasne granice između ljudskog i neljudskog ne izlaže opasnosti da pravimo još veće podele među ljudskim grupama. "Gde stati?" - pitao se Renan, razmišljajući o sličnim problemima. "I životinje imaju svoja prava. Ima li Aristotelov divljak prava čoveka ili životinje?" (*Filozofski dijalozi*, str. 607).

Iz toga razloga, pokušaj Levi-Strosa da ljudska prava zasnuje na jednom novom i tako suženom konceptu, koji bi se svodio na pravo na život, može nam se učiniti malo neobičnim. "Francuskoj se pruža jedinstvena prilika", piše on u komentaru povodom jedne rasprave u Skupštini, "da ljudska prava postavi na osnove koje su, osim u toku poslednjih vekova na Zapadu, bile eksplicitno ili implicitno svugde i svagda prihvatane" (*Pogled iz daljine*, str. 377). Međutim, upravo u toku tih nekoliko vekova i to na Zapadu pitanje ljudskih prava, u pravom smislu reči, moglo je i biti postavljeno i to zato što se vezivalo za humanističku ideologiju. Nova "osnova" ljudskih prava, kako je zamišlja Levi-Stros, sastojala bi se u negiranju njihove primerenosti i u njihovom rastapanju u opštem pravu svih živih bića, a, što je najčudnije od svega, uspostavljala bi je ubedljiva manjina među živim bićima, odnosno oni koji govore (budući da se od mrava svakako ne očekuje da učestvuje u razmatranju odluka koje treba da dovedu do uspostavljanja njihovih prava).

Posledice humanizma

Pošto je odbacio načela humanizma (posebno mesto čoveka u prirodi i jedinstvo ljudskog roda), sasvim je logično što Levi-Stros kritikuje i njegove najvidljivije političke posledice, naime savremene koncepcije slobode i jednakosti. Ono što u našoj ideji o slobodi ne valja upravo je njena povezanost sa humanističkim univerzalizmom. "Nemoguće je prihvatiti racionalističku definiciju slobode – dakle, onu koja teži univerzalnosti – i istovremeno očekivati da će takva sloboda moći da se razvija i da cveta u jednom pluralističkom društvu. Univerzalistička doktrina se neminovno razvija prema obrascima ekvivalentnim onima koje propisuje jedna jedina partija" (*Pogled iz daljine*, str. 378). Isto tako, dokazivanje "prirodne jednakosti među svim ljudima" (obratimo pažnju da je reč o tobože spornom pitanju, jer humanizam zahteva jednakost pred zakonom, dok pitanje prirodne jednakosti ili nejednakosti ostavlja otvorenim) "sadrži nešto što razočarava naš duh", kaže Levi-Stros. (*Strukturalna antropologija, dva*, str. 385); ali, očigledno da ni jednakost pred zakonom nije mnogo pravednije postavljena: da bi društvo bolje funkcionisalo ono treba da, ne ogrešujući se o opštu jednakost, "sačuva one najsitnije privilegije, one možda beznačajne nejednakosti, koje nekim podanicima omogućuju da se čvršće usidre" (*Pogled iz daljine*, str. 380).

Pored drugih humanističkih vrednosti koje odbacuje, Levi-Stros izgleda osuđuje i ukrštanje kultura. To ipak ne znači da je protiv svake komunikacije među kulturama. Umerena komunikacija, ona koja poštuje izvesna ograničenja, ima čak i neospornih prednosti: takva je, na primer, bila komunikacija koju su u XVI veku imali Evropljani, naročito Španci, u susretu sa starosedeocima američkog kontinenta. Njihovo poznavanje drugih evropskih kultura, zatim kultura prošlosti, grčke i rimske, kao i kultura Afrike i Azije, sa kojima su se u toku putovanja sretali, svakako je pomoglo Kortezu i njegovim drugovima; a suprotno tome, nepoznavanje kultura doista različitih od njihove bilo je, bar u početku, hendikep za Acteke. Takvu umerenu komunikaciju Levi-Stros naziva *koalicijom kultura*.

Ako je komunikacija pak ubzrana, razlike se gube i ide se ka univerzalizaciji kulture, odnosno razvijanju jedne na štetu drugih. A to iščezavanje razlika pogubno je za sve kulture, ne samo one najpodložnije uticajima. "Ne postoji i ne može postojati jedinstvena svetska civilizacija, u apsolutnom smislu, koji se često pridaje tom terminu, jer civilizacija podrazumeva koegzistenciju maksimalno raznovrsnih kultura, pa čak bi se moglo reći da se od te koegzistencije i sastoji" (*Strukturalna antropologija, dva*, str. 417). Međutim, ako se izvestan prag prekorači, komunikacija postaje kobna, jer vodi homogenizaciji, koja je ravna smrtnoj presudi za čovečanstvo; jasno nam je da svaki univerzalizam u Levi-Strosu izaziva ideju o jednopartijskom režimu. Utopistički san Ogista Konta za njega je košmar.

Sa istim paradoksom sreo se i jedan drugi protivnik ukrštanja kultura i homogenizacije, Gobino, na kojeg se Levi-Stros poziva u svojoj knjizi: snaga jedne kulture ispoljava se kroz njenu sposobnost da utiče na druge; no, svaki uticaj je i susret, a svaki susret slabljenje. Zla kob nadvija se nad čovečanstvom: snaga jednog društva vodi ga sopstvenoj propasti. Levi-Stros eksplicitno formuliše ono što je u Gobinovom tekstu dosta naglašeno, ali nedorečeno: "Da bi ljudi napredovali, moraju da sarađuju, a u toku te međusobne saradnje uviđaju da postepeno nestaje ona raznovrsnost odnosa koja je u početku njihovu saradnju činila korisnom i nužnom" (str. 420).

U tekstu "Rasa i kultura", kojim započinje svoje poslednje delo, *Pogled iz daljine*, Levi-Stros tu "dvostruko prinudnu" situaciju (ako ne sarađujete ne možete dobiti, a ako sarađujete izgubićete) razrešava tako što se između dva zla opredeljuje za manje: izjašnjava se protiv komunikacije. Ne možemo, kaže otprilike Levi-Stros, istovremeno želeti da nam kultura bude i drukčija od drugih i prisna sa njima, jer je prisnost prvi korak ka uništavanju razlika. Bolje je ostati među svojima i ne upoznati druge nego ih suviše dobro upoznati; bolje je strance proterati iz zemlje nego im dozvoliti da nas preplave i liše kulturnog identiteta. Bolje je ukorenjivati nego iskorenjivati. Na taj način se Levi-Stros pridružuje tradiciji francuskih antihumanističkih mislilaca, protivnika mešanja kultura, struji koja u Francuskoj od Bonea preko Gobinoa teče sve do Baresa.

Može se postaviti pitanje političke oportunosti ove doktrine, danas kad države zapadne Evrope nastoje da se zaštite od ljudskih najezdi iz trećeg sveta. Takođe bismo mogli postaviti pitanje u kojoj je meri ona moralno ispravna – mada Levi-Stros, budući da je već odbacio ideju da se upražnjavanje vrline može zasnovati na čoveku, nije siguran ni u to da bi se "prirodnim moralom" doktrina mogla odbraniti (pa kako onda otkriti ono što je dobro za sva živa bića? Treba li naučnici to da nam otkriju?). Moj pristup ovom problemu je malo drukčiji: pre svega bih želeo da postavim pitanje u vezi sa istinitošću i koherentnošću ove doktrine.

Da li je tačno da komunikacija sa sobom povlači homogenizovanje i da homogenizovanje dovodi do umiranja? Jasno je da takve tvrdnje nikada neće biti potvrđene a ni opovrgnute, jer je jaz između vidljivih činjenica i apstraktne teoreme, koja pretenduje na to da ih objasni, isuviše veliki. Sigurno je da u današnjem svetu, kao što je to već dobro primetio Kont, ima više homogenosti nego što je bilo u jučerašnjem; industrijsko društvo se postepeno širi, zapadna nauka postaje vodeća u svetu, a na ideale demokratije i ljudskih prava mogu se pozivati ljudi sa sve četiri strane sveta. Ali, traba li u tome videti jadan neumitan i nepovratan proces i smatrati da niko nije zainteresovan za to kako će se on okončati? Ja ne verujem da je tako. Ljudi koji su otkrili sveopštu komunikaciju biće homogeniji od onih koji za nju ne znaju, ali to ne znači da će sve razlike među njima nestati. Tako bi se

nešto moglo pretpostaviti samo ako se prihvati da su razlike isključivo plod nepoznavanja: a to znači prihvatiti tezu upravo onih scijentista koju smo želeli da pobijemo. Ako postojeći kontakti deluju u smislu približavanja, neumitni uticaj istorije, koji nikada ne iščezava (ma šta o tome govorio Kont), deluje u suprotnom smislu; štaviše, obrazovanje jedne univerzalne države nije stvar bliske budućnosti i ljudske populacije *imaju potrebu* da misle da su drukčije samo da bi stekle svest o svom identitetu (primer koji mi prvi pada na pamet su Kanađani). Razlike se premeštaju i transformišu; one ne iščezavaju.

Dodajmo ovome još jednu napomenu: nije prisnost sa stranim kulturama osnovni razlog iščezavanja autohtonih kultura. Do uništavanja tradicija dolazi lako bez podvrgavanja stranim tradicijama. Mnogo je jače "čupanje iz tla" kada se prelazi iz sela u radničko naselje u predgrađu a pri tom ostaje u svojoj zemlji, nego ako se ode u inostranstvo: nikada čovek nije više svestan svoje kulture nego u tuđoj zemlji. Ako u svemu tome i ima neke opasnosti, ona se ne skriva iza žbuna na koji cilja Levi-Stros.

Njegovo rasuđivanje spotiče se o još jednu teškoću. On se boji uspostavljanja jednog jedinstvenog univerzalng poretka, a u stvari sam daje recepte za funkcionisanje jednog takvog društva. O migracijama stanovništva, o kontaktima među različitim etničkim grupama ne odlučuju vlade, a još manje Ujedinjene nacije. Kada bi se Levi-Strosove ideje primenile u praksi, kada bi čovečanstvo krenulo da se bori protiv ubrzanih kontakata, zar to ne bi podrazumevalo jedno međunarodno dogovaranje, odnosno predstavljalo prvi korak prema toj univerzalnoj, tako malo željenoj, državi? Nije li intervencionizam, za koji se Levi-Stros više zalaže, nego da se stvarima dozvoli da se slobodno razvijaju, najbolja ilustracija upravo onih rešenja od kojih on strahuje?

I najzad, treba se upitati ima li Levi-Stros pravo kada smatra da je univerzalna uniformnost neminovna posledica humanizma (svako ko kaže "univerzalna doktrina" podrazumeva pod tim, "jednu jedinstvenu partiju"). Kod Levi-Strosa otkrivamo tragove dva različita tipa univerzalizma. Jedan, koji on prihvata bez oklevanja, u vezi je sa bio-psihološkim identitetom vrste: to je u neku ruku "stovitni" univerzalizam, neosporan i u kojem nema nikakvog izbora. "Ono što nasleđe kod čoveka određuje to je neka njegova opšta pripremljenost da usvoji bilo kakvu kulturu, a kakva će ona biti zavisiće od okolnosti u kojima je rođen i od društva koje će ga vaspitavati" (*Pogled iz daljine*, str. 40). To Levi-Stros takođe naziva, bar u nekim od svojih tekstova, i nesvesnim: strukturalni, bezvremenski i univerzalni zakoni, ili pak simboličkom funkcijom, "koja se kod svih ljudi razvija po istim zakonima"; u svakom slučaju, sve su to čiste forme bez sadržine. "Nesvesno je uvek prazno ili, tačnije, njemu su slike strane kao što je stomaku strana hrana koja kroz njega prolazi" (*Strukturalna antropologija*, str. 224). Drugi

univerzalizam je rđavi univerzalizam, tačnije rečeno lažni, onaj koji neće da prizna razlike i koji se sastoji od voluntarističkog – neizbežno unifikatorskog projekta.

Međutim, ako problemu priđemo još bliže, primetićemo da kod Levi-Strosa ne postoje samo dva tipa univerzalizma, već tri, ako ne i više. Pored onog prvog, tu je jedan koji bi se mogao nazvati "ciljnim" univerzalizmom: to je projekat jedne univerzalne države sa homogenim stanovništvom, na kakav smo nailazili u spisima izvesnih enciklopedista (na primer, Kondorsea) a i nekih scijentisa, njihovih sledbenika. No, pored te dve vrste postoji i treći, za koji se ne bi moglo reći da li je "startni" ili "ciljni". To bi bio univerzalizam"pređenog puta" (metodski). Ako uspem da ostvarim dobru komunikaciju sa nekim drugim, treba da zamislim jedan referentni okvir koji obuhvata i njegov *i* moj svet. Ako težimo uspostavljanju dijaloga sa "drugimâ", čak i najudaljenijimâ, potrebno je da, dok tragamo za načinom kako ćemo se sporazumeti, postuliramo univerzalni horizont, i to čak i onda kada je jasno da u praksi nikada nećemo imati veze sa univerzalnim kategorijama, već samo sa kategorijama *univerzalnijim* od nekih drugih.

Levi-Stros se nikada ne trudi da pravi jasniju razliku između "ciljnog" univerzalizma i univerzalizma "pređenog puta". Zbog toga nam izgleda da se prigovori – ponekad i opravdani – koje upućuje "ciljnom" univerzalizmu odnose i na ovaj drugi univerzalizam, ali o tome nema ni reči, o čemu, uostalom, svedoči i celokupno delo samoga Levi-Strosa. Slika vozova usmerenih u različitim pravcima koje putnici ne mogu da preinače ne odgovara ljudskoj sudbini: čovek nije ostrvo, kako reče pesnik, već deo kontinenta; kulture nisu vozovi koji haotično jure zato što ih je tako pustio suludi skretničar: uzajamna delovanja, pa čak i spajanja su moguća, štaviše neizbežna.

Eliminisanje subjekta

Strukturalna antropologija, kako to često voli da kaže Levi-Stros, veoma je daleko od humanističke filozofije. Pošto ga zanimaju razlike među društvima, etnolog nagonski odbacuje univerzalistički okvir, nasleđen iz prosvetiteljskog perioda. Da bi etnologija uopšte nastala, bilo je potrebno "da pojam civilizacije, koji konotira skup najopštijih, univerzalnih, prenošljivih dispozicija, ustupi mesto pojmu kulture, uzete u novom značenju, jer ona tada upućuje na bezbroj posebnih i neprenošljivih stilova života" (*Pogled iz daljine,* str. 50). Kultura se ne prenosi,a isto tako ona ne podnosi ni mešanje sa drugim kulturama. Oba intelektualna izvora etnologije, prema onome što Levi-Stros kaže, podjednako su neprijateljska prema humanizmu: s jedne strane, to je nacionalistička filozofija, koju su u Nemačkoj zastupali Herder

i Fihte, a, s druge strane, konzervativni empirizam Berka i Bonala; obe te doktrine pokazuju veće interesovanje za razlike među ljudima (nacionalne, klasne, staleške) nego za ono što ih povezuje.

Između strukturalne antropologije i humanizma postoji još jedna opozicija, koja nije u vezi sa samom disciplinom već sa strukturalističkim tumačenjem, karakterističnim za Levi-Strosa. Humanizam glorifikuje čoveka i u njemu ono što ga takvim čini: njegovu subjektivnost. Suprotno tome, "strukturalizam čoveka ponovo uključuje u prirodu i (...) omogućuje zanemarivanje subjekta, tog nepodnošljivo razmaženog deteta, koje je i suviše dugo vladalo filozofskom scenom i sprečavalo svaki ozbiljniji rad zahtevajući isključivu pažnju" (*Goli čovek,* str. 614-615). Ako nam je želja da ljudi zauzmu mesto među drugim vrstama, pre svega je potrebno da ih lišimo njihove specifičnosti, odnosno subjektivnosti. Levi-Stros ovde ne želi da eliminiše subjektivnost naučnika (inače ne bi govorio o "ponovnom uključivanju u prirodu"), već subjektivnost bićâ koja taj naučnik proučava. Strukturalizam, u levi-strosovskom značenju, jeste proučavanje ljudskih bića koje ne želi da vodi računa o njihovoj subjektivnosti.

Očigledno da Levi-Strosu nije nepoznato da je subjektivnost suštinska karakteristika ljuskih bića. "Društvene nauke su u drugačijem položaju zbog toga što njihov predmet proučavanja ima istovremeno i karakter subjekta i karakter objekta" ("*Uvod u delo Marsela Mosa*", str. XXVII). Shvatimo to ovako: na ontološkom planu ljudska bića su subjekti; a u društvenim naukama ona postaju objekti spoznaje (znači, pojavljuju se i na epistemološkom planu). Prema tome, nema nikakvog razloga da se ta dva plana pobrkaju: epistemološki posmatrano, i subjekt i objekt su čisto relativni pojmovi, sinonimi za onoga koji proučava i proučavanog; ontološki subjekt i objekt su različite supstance, živa bića i stvari. Levi-Stros takođe veoma dobro zna da iz te specifičnosti društvenih nauka (da se njihov objekt formira od "subjekta") proizlazi moralni zahtev, koji se ne postavlja pred one koji se bave prirodnim naukama: "Naša nauka je dostigla zrelost onoga dana kada je zapadni čovek počeo da uviđa da sebe nikada neće moći shvatiti sve dok na zemljinoj površini postoji ijedna rasa ili ijedan narod prema kojem bi se odnosio kao prema objektu" (*Strukturalna antropologija, dva,* str. 44).

Ako, međutim, hoćemo da radikalno raskinemo sa humanizmom, treba da iz proučavanog objekta odstranimo svaki trag subjektivnosti; do takvog, eto, zaključka dolazi Levi-Stros. Kada Sartr one koji pokušavaju da "proučavaju ljude kao da su mravi" naziva "estetama", Levi-Stros odgovara: "Prihvatamo da budemo i estete, samo ako verujemo da krajnji cilj humanističkih nauka nije da *sastavljaju* čoveka, već da ga *rastavljaju*" (*Divlja misao,* str. 326). Smisao te malo zagonetne formulacije može se tumačiti na dva načina. Ili Levi-Stros želi da kaže da nauka treba više da se bavi raščlanjavanjem nego da prihvata monolitne entitete; ali, iako je očevidno tako,

teško bi se moglo shvatiti zašto bi nas to primoravalo da se prema ljudima odnosimo kao da su mravi. Ili pak – i to bi objašnjenje bilo najverovatnije – on time sugeriše da društvene nauke u praksi treba da rastaču ljudska bića, odnosno da ih razlažu kao da su hemijske supstance. To drugo objašnjenje Levi-Strosove rečenice potvrđuje nam i ova njegova definicija zadatka humanističkih nauka: "Ponovo uključiti kulturu u prirodu, pa konačno i život u skup njegovih psiho-hemijskih uslova" (str. 327).

Kada proučava mitove, Levi-Stros nas neprekidno upozorava da u to proučavanje nikako ne treba uvoditi pojam subjekta. "Uklanjanje subjekta predstavlja, moglo bi se reći, nužnost metodološkog reda" (*Goli čovek*, str. 561); mitove treba tumačiti na osnovu njih samih, bez pozivanja na namere onih koji ih prenose. Čak ni psihoanaliza nije u tom pogledu dovoljno pouzdana, jer i ona dozvoljava rekonstrukciju subjekta i to polazeći od koncepta "drugog" i od jedne metafizičke želje; a "o potajnom uvođenju subjekta, obojenog drukčijim bojama, ne može biti reči" (str. 563). Međutim, nema nikakve potrebe da se na ovo isključivanje subjekta gleda kao na neko metodsko, odnosno principijelno pitanje. Proučavanje mitova nema nikakve veze sa pojmom individualnog subjekta, proizvođača diskursa, prosto-naprosto zato što su mitovi kolektivni diskursi: individualno, po definiciji, nije mit. Levi-Strosu je to savršeno poznato, pošto na istim stranicama kaže i ovo: "Da bi jedno delo prešlo u stanje mita treba upravo da više ne bude individualno" (str. 560); u tom smislu, formulacija prema kojoj u mitovima ne misle ljudi već "sami mitovi u ljudima i to bez njihovog znanja", ili čak da "se mitovi misle *među sobom*" (*Presno i pečeno*, str. 20) ima svoje opravdanje. Međutim, kada imamo posla sa individualnim autorom, važi suprotno: nemoguće je objašnjavati Rusoovu misao a da se ne postavi pitanje šta je on u svojstvu subjekta hteo da kaže (i možda baš zato što je na to zaboravio, Levi-Stros u svojoj studiji posvećenoj Rusou daje o njemu jednu sliku koja tako malo odgovara originalu). Isključenje subjekta ne proističe iz metode, niti zahteva posebno filozofsko opredeljivanje: ono je posledica materije koja se proučava: mitovi nemaju subjekta, dela ga imaju.

Ponekad je Levi-Stros još radikalniji i smatra da eliminisanje subjekta ne zahteva samo strukturalna metoda već i sam naučni projekat. "Da bi humanističke nauke uspele da ostvare istinski vredno naučno delo, treba da više ne prave razliku između ljudskog i materijalnog", piše on. "Ako ikada budu postale nauke u pravom smislu reči, prestaće u tom pogledu da se razlikuju od drugih" (*Strukturalna antropologija, dva*, str. 345). Pre svega, uklonimo jedan mogući nesporazum: "ljudsko" se očigledno ne suprotstavlja "materijalnom" već samo neljudskom; može neko biti materijalista pa ipak uočavati razliku između ljudskog i neljudskog i to ne u psiho-fizičkom sastavu tela već u ponašanjima i strukturama. Ako se stvari tako postave, teško ćemo moći da osetimo simpatije prema takvom "istinski naučnom" delu koje će pokazivati da ne uočava distinktivnu osobinu svoga objekta. Zadatak humani-

stičkih nauka, ma kakva bila posebna orijentacija nekog naučnika, ne može biti ništa drugo do objašnjenje nečega što je specifično ljudsko; dokazivati da tako nešto ne postoji učiniće ih možda sličnim "naukama koje to s punim pravom mogu biti", ali nam neće reći ništa jasnije o ljudskim bićima, koja su se oduvek svojim ponašanjem razlikovala od minerala.

Protivno svakoj logici, eliminisanje ljudske subjektivnosti u očima Levi-Strosa je nužnost koju nameće samo bavljenje naukom. Međutim, kao što smo videli, on je svestan moralne i političke opasnosti do koje bi moglo doći ako bismo se prema drugima odnosili kao prema objektima; i on na to gleda kao na jednu tragičnu kontradikciju. "Ako bi se ona /etnologija/ osposobila da objektivnije gleda na ljudske fenomene nego što se to ranije činilo, tu svoju epistemološku prednost dugovala bi jednom poretku stvari u kojem je jedan deo čovečanstva prisvojio sebi pravo da se prema onom drugom odnosi kao prema objektu". Njegova disciplina duguje svoje postojanje tome što su "egzotične kulture, prema kojima se mi jednostavno odnosimo kao prema stvarima, mogle biti proučavane kao stvari" (str. 69). Tako posmatrana, etnologija je zlo i zaslužuje da nestane.

Čini mi se da bismo mogli razuveriti Levi-Strosa i one koji dele njegove strepnje: prokletstvo, o kojem je reč, ne postoji. Ne postaje ljudsko biće objekat zato što postaje objekat spoznaje: nikakva unutarnja nužnost humanističkih i društvenih nauka to ne nameće. Ako je program strukturalne antropologije da svodi subjekte na objekte, odnosno da eliminiše ljudsko (u šta mi je teško da poverujem), za osudu je to "strukturalno", a ne "antropologija". Istina je da je ta nauka dobila snažan podsticaj u XIX veku, u vreme kolonijalne politike evropskih zemalja i ne bi se moglo poricati da je "antropologija kćer doba nasilja" (*ibid.*); ali, mane roditelja ne prelaze obavezno i na decu: geneza nije sinonim za strukturu. U tom pokušaju, učinjenom sa namerom da se shvati ljudsko biće, nema ničeg nemoralnog; takvo bi moglo biti korišćenje tog istog saznanja, na primer, za svođenje osobe na status stvari.

Dok radi na svom istraživačkom poslu, naučnik teži da isključi sopstvenu subjektivnost; u toku istraživanja on utiče na sopstvenu ličnost "da se što objektivnije izrazi, odnosno da (ne poništavajući sebe kao subjekat) ispolji što manji deo sebe" ("Uvod u delo Marsela Mosa", str. XXIX). Ali to znači da naučnik ipak ne prestaje da bude subjekt, jer, pošto je konstatovala kakve stvari *jesu*, ista osoba izražava i mišljenje kakve bi one *trebalo da budu* (sam Levi-Stros, kao što smo videli, jedan je od tih koji se ne ustručava da to čini). Primenjeno na etnologa, to znači sledeće: on će moći "ne prihvatajući ništa ni od jednog društva da ih sve iskoristi za razrešavanje principijelnih pitanja društvenog života, koja ćemo mi potom moći da primenimo pri reformisanju naših sopstvenih navika, ali ne i tuđih" (*Tužni tropi,* str. 353). Zanemarimo tu poslednju restrikciju (neosporno je za pohvalu što se od

etnologa traži izvesna diskrecija dok su na terenu; ali, moraju li oni stvarno, po pravilu, lišavati zemlju u kojoj rade saznanja koja su stekli u toku svog profesionalnog života?); izgleda da Levi-Stros ovim želi da potvrdi neophodnu vezu između saznavanja i prosuđivanja, između struktura i subjekata; ali, kako to izmiriti sa njegovim na drugim mestima izloženim antihumanističkim programom?

Distanciranje ili odvajanje?

Odgovarajući na pitanje o specifičnom mestu etnologije među društvenim naukama, Levi-Stros najradije prihvata ovu definiciju: etnologija je izučavanje jednog društva koje obavlja neko ko mu ne pripada. Njena specifičnost ne bi bila ni u predmetu (primitivna društva, čak i pod pretpostavkom da su kvalitativno drukčija od ostalih, nisu jedina koja ova nauka može proučavati) ni u tehnikama koje primenjuje, jer iste primenjuju i sve druge društvene i humanističke nauke, već u neobičnoj vezi između posmatrača i posmatranog objekta. Tako Levi-Stros u više mahova definiše posebni karakter etnologije. – "Antropologija je nauka o kulutri viđenoj spolja", piše on lapidarno na jednom mestu (*Strukturalna antropologija, dva*, str. 70), a kasnije to podrobnije objašnjava. Ono što, po njegovom mišljenju, čini etnološki postupak specifičnim nije toliko sama razlika (između posmatrača i posmatranog), koliko *odstojanje* između njih, odakle i naslov jedne od njegovih knjiga, *Pogled iz daljine:* "Naslov koji, po meni, izražava ono što je u etnografskom pristupu najbitnije i najoriginalnije" (*Pogled iz daljine*, str. 12). Otuda i česta poređenja antropologije sa astronomijom: "misija astronoma ljudskih sazvežđa" ("Uvod u delo Marcela Mosa", str. LI); "antropolog je astrnom u društvenim naukama" (*Strukturalna antopologija*, str. 415); "položaj koji se po mnogo čemu može porediti sa položajem astronoma" (*Strukturalna antropologija, dva* str. 80).

Takav položaj etnologa, koji takođe opisuju i termini kao "distanciranje" (*Strukturalna antropologija*, str. 415), ili "otuđivanje" (*Strukturalna antropologija, dva*, str. 320), Levi-Stros smatra privilegijom. "To proučavanje, privilegovano je stoga što se vrši sa udaljenosti" (str. 39), "ta povlašćenost" (str. 80); njegova prednost je u tome što je rastojanje između dva društva tako veliko. "Ta povlašćenost etnografskog saznavanja (...) objašnjava se relativnim pojednostavljivanjem, kojim se odlikuje svaki način saznavanja primenjen na veoma udaljeni objekt" (str. 60-61).

Levi-Strosova rečitost doprinosi ubedljivosti njegovih tvrdnji, ali, ako pokušamo da se otmemo tom utisku, svakako ćemo osetiti izvesnu zbunjenost. U čemu je zapravo prednost proučavanja sa udaljenosti? Stranac sigurno ne

deli predrasude onih koje proučava, ali zato ni on sam nije lišen svojih, koje su često isto toliko jake. Da li ću ja više saznati o jednoj dalekoj zemlji slušajući šta o njoj priča neki slučajni posetilac, koji je u njoj proveo svoj plaćeni odmor, nego razgovarajući sa nekim od njenih stanovnika koji je savršeno dobro poznaje? Priče starih evropskih putnika su svakako zanimljive, ali zar ono o čemu pripovedaju nije najčešće proizvod ne malih nesporazuma? Ne izlažemo li se opasnosti da, dajući prednost "relativnom pojednostavljivanju" ispustimo celinu i ostanemo samo na površnim saznanjima? Za razliku od Levi-Strosa, Leo Stros je uvek isticao da jednu kulturu treba najpre prihvatiti onako kako ona samu sebe shvata (on to naziva "interpretacijom, u strogom smislu te reči", i smatra prvim obaveznim korakom svakog saznavanja); i jednostavni zdravi razum izgleda da mu daje za pravo.

Pomenuta zamerka (saznavanje sa udaljenosti vodi površnosti, a možda i zabludama) povlači za sobom i drugu. Ako je etnološko saznanje određeno spoljašnjim položajem posmatrača, o istom društvu dobili bismo onoliko opisa koliko bi bilo različitih posmatrača. O jednom australijskom plemenu dobili bismo tako, na primer, jedan kineski opis, jedan indijski, jedan evropski (razume se, sve međusobno različite), pa ako bismo dalje nastavili (a zašto da ne, ako smo već krenuli tako dobrim putem), možda opis nekog Kineza sa severa, pa Kineza sa juga, onda francuski, nemački i zatim, zašto da ne, opis Dimonovog učenika, pa Levi-Strosovog učenika i tako u nedogled. Već analiziranom etičkom relativizmu pridružuje se ovde i kognitivni relativizam. Takvo beskrajno usitnjavanje nosi u sebi nešto apsurdno, pa ipak ono se pojavljuje i u definiciji etnologije, koja se svodi na razliku posmatračevog stanovišta, na šta nas sam Levi-Stros u sledećoj rečenici podseća: "Izabravši subjekt i objekt, koji su krajnje udaljeni jedan od drugog, antropologija se izlaže opasnosti da ne dođe do saznanja o intrinsičnim svojstvima objekta, već da samo izrazi relativni i uvek promenljivi položaj subjekta u odnosu na njega" (str. 38).

Međutim, toj "opasnosti" od spoznajnog relativizma antropologija se više nego izložila. Ona ga je gordo predstavila kao kvalitet, i to zahvaljujući peru Levi-Strosa: "Dovoljno je prihvatiti da krajnji cilj nije da se sazna šta za sebe uzeto predstavlja svako od društava koja proučavamo, već da se otkrije po čemu se ta društva međusobno razlikuju. Kao i u lingvistici, predmet antropologije čini istraživanje *diferencijalih odstupanja* (str. 81; up. *Strukturalna antropologija*, str. 358). Levi-Stros ovde, znači, prihvata jednu modernu dogmu, čija je inspiracija paradoksalno antidogmatska: istina (identiteta, suštine, "unutarnjih svojstava") ne postoji, već samo interpretacije: sve je interpretacija i sve zavisi od "tačke sa koje se posmatra"; reč je o još jednoj varijanti relativizma. Pozivanje na lingvistiku je veoma značajno: Sosir je želeo da definiše znak kao čistu diferencijalnu razliku. Ali, njegova formulacija nedovoljno tačno prikazuje stvarno funkcionisanje govora (zbog toga, nesumnjivo, već na sledećim stranicama svoga *Tečaja* Sosir menja mišljenje);

vidi se u čemu ta formulacija odgovara vezi jednog znaka sa drugim znakovima, ali ona postaje neprikladna da predstavi odnos koji vezuje znak za referent. A, što je još važnije, proširivanje te zakonitosti na druge nauke postaje problematično: čak i ako pretpostavimo da u govoru postoje samo razlike, ne vidimo zašto bi deskripcije naučnika, koje ipak ne sačinjavaju sistem, kakav je govor, i uopšte nemaju istovetne ciljeve, trebalo da se povinuju upravo tom modelu. "Dovoljno je prihvatiti", kaže Levi-Stros, ali takav stav uništava naučnu ambiciju etnologije i vodi besmislu.

I, najzad, evo i treće zamerke koju bismo mogli uputiti Levi-Strosu; ona se odnosi na njegovo poistovećivanje etnologije s "pogledom iz daljine". Ta zamerka postaje očigledna čim se i malo razmisli o tome kako rade predstavnici ove profesije. Ako bi posmatranje iz daljine bilo jedino preimućstvo jednog etnologa, normalno bi bilo od njega očekivati ne samo da takvo odstojanje održi, već i da učini sve kako bi ono postalo još veće – da izbegava bilo kakav dugotrajniji kontakt, kako fizički tako i knjiški, sa drugim društvima (što bi ga inače moglo dovesti do toga da pomenuto odstojanje smanji). Naravno, bavljenje ovim zanimanjem zahteva nešto sasvim drukčije: smatra se da etnolog mora pre nego što će pružiti sliku o jednom stranom društvu potpuno u njega da uroni, da u toku relativno dužeg vremenskog perioda živi sa urođenicima (to je terenski rad), a sigurno je i to da se od njega ne zahteva da pošto-poto izbegava bilo kakvo upoznavanje sa već postojećom literaturom o predmetu koji ispituje. Dakle, etnolog ne teži održavanju rastojanja, nego nečem sasvim suprotnom: on nastoji da pomenutu razdaljinu koliko je god moguće smanji, odnosno da je svede na meru koja će mu omogućiti da vidi, oseća i misli kao drugi; jednom reči, nastoji da se *poistoveti* s njima. Tome čak ni Levi-Stros ne bi mogao protivrečiti, on koji u poistovećivanju sa drugim vidi "istinski princip humanističkih nauka" (*Strukturalna antropologija, dva* str. 55) i koji vrlo često govori o "poistovećenju etnologa sa grupom sa kojom živi" (str. 321). "Ono što svaki etnolog nastoji da učini za različite kulture to je da se stavi na mesto ljudi koji u njima žive i da shvati suštinu i damare njihovih htenja" (*Divlja misao*, str. 331). Pre nego pogled iz daljine, etnologija bi bila pogled iz neposredne blizine: "Opisujući strana i daleka društva, antropologija (...) teži da ih vidi onako kako ih vidi sam urođenik" (*Strukturalna antropologija,* str. 397). Evo nas opet kod Lea Strosa.

Ako se osvrnemo na sve dosad izloženo – da Levi-Stros istovremeno prihvata antinomijske termine identifikovanje i distanciranje, da on kognitivni relativizam i prihvata i osuđuje, a od etnologa zahteva da u isti mah bude i površan i temeljit – jedino što o njemu možemo zaključiti jeste da protivreči samome sebi. Taj utisak protivrečnosti ne bismo mogli objasniti čak ni evolucijom njegove misli, jer nam se nameće u toku čitanja istih tekstova. Međutim, ako bismo se zadržali samo na ovom prikazu kontradikcija u Levi-Strosovom delu, pretila bi nam opasnost da sve što smo do sada rekli

pretvorimo u čistu retoričku vežbu i da stvarne probleme zaobidemo. Stoga sam se opredelio – ovde kao i u prethodnim slučajevima – za nešto drukčije objašnjenje: osnovni problem o kojem je reč – udeo univerzalnog i relativnog – sam po sebi kompleksan je i zahteva dobro odmereno rešenje. U svojim brojnim razmišljanjima o ovoj temi Levi-Stros ispituje različite strane tog fenomena, tako da svaka od njegovih tvrdnji može biti i savršeno istinita. Njegovi neusaglašeni iskazi na indirektan način ukazuju na kompleksnost izloženih činjenica. Ono što bi mu se moglo zameriti nije nedostatak istinitosti svakog od njih ponaosob već odsustvo napora da ih poveže na eksplicitan način (kako bi eliminisao utisak kontradiktornosti), što je možda posledica njegove slabosti prema odsečnim formulacijama.

U razrešavanju ovog problema mogli bismo krenuti od portreta tipičnog etnologa na koji nailazimo u *Tužnim tropima*. Ono što Levi-Stros tu ističe kao najvažnije nije ni distanciranje ni identifikovanje, nisu, dakle, različita postavljanja istraživača prema društvu koje proučava već njegovo odvajanje od sopstvenog društva. Da bi se osetila etnološka vokacija, potrebno je već prethodno poznavati jedno "početno stanje odvajanja" (str. 344); a i bliskost sa nekim društvom, drukčijim od našeg, koju stičemo u toku istraživanja, postaje "sredstvo da se odvojimo od našeg" (str. 353). Dakle, spremnost etnologa da se odvoji istovremeno je urođena i stečena. Ali, ni uspostavljanje odnosa sa stranim društvom nije tako jednostavno. S tim u vezi Levi-Stros na jednom drugom mestu piše: "Da bismo uspeli da sebe nađemo u drugima, a to je cilj koji etnolog postavlja poznavanju čoveka, treba najpre da se ne tražimo u sebi" (*Strukturalna antropologija*, str. 48), ili pak: treba prihvatiti da je "ja neko drugi" pre nego što postanemo kadri da otkrijemo da je drugi jedno ja (up. str. 49). Pod tim treba razumeti da cilj etnološke deskripcije jeste otkrivanje univerzalno ljudskog i kod onih nama najudaljenijih, ali da se on može ostvariti jedino ako se prethodno iskusi odvajanje od sopstvene kulture. Etnolog je, znači, taj posrednik među kulturama, kojeg nam se činilo da Levi-Stros tako žestoko kritikuje; a ovde više ne hvali njegovu vernost tradicionalnim vrednostima već, nasuprot tome, odvajanje od njih, odvajanje preko kojeg treba, kao što smo upravo videli, ostvariti bliskost sa drugim.

Nije ovde reč ni o beskrajnoj regresiji, ni o začaranom krugu i možda bi ono što prethodi postalo jasnije ako kažemo da bi se svako od pomenutih kretanja – udaljavanje od sopstvenog društva i približavanje stranom – moralo udvostručiti. *Prvo* udaljavanje: da bi se osetila privlačnost prema drugima, bez koje nema uspešnog etnologa, mora se prethodno osetiti bar izvestan nesklad između svoga društva i sebe sama: nešto što će me podstaći da krenem; no, to još uvek ne znači da sam u odnosu na svoje društvo postao potpuno lucidan, jer mi nedostaje suštinski element: nešto izvan njega s čim bih ga mogao porediti. *Prvo* približavanje: uranjam u strano društvo sa željom da ga shvatim iznutra, kao što ga shvataju njegovi žitelji, sa kojima težim da se poistovetim, ali mi to nikada neće poći za rukom (jer, kada bih

u tome uspeo, napustio bih etnološki projekt): čak i dok živim među drugima i prihvatam njihov jezik i običaje ja ostajem drukčiji (čuvam svoju specifičnost), jer ne mogu da poništim ono što sam bio; produžavam čak i da mislim u starim kategorijama. *Drugo* udaljavanje: vraćam se kući (bilo u mislima, ili pak stvarno), ali mi se taj moj dom sada čini još daljim no ranije; sada sam u stanju da ga posmatram kao stranac, slično onome kako sam posmatrao tuđe društvo. Znači li to da sam postao rascepljena ličnost, polu-persijanac u Parizu, ili polu-Parižanin u Persiji? Ne, osim ako nisam oboleo od šizofrenije: moje dve polovine međusobno komuniciraju, nastoje da se sporazumeju, prevode jedna drugoj sve dok se ne razumeju. Ne pada etnolog u šizofreni delirijum zbog toga što traga za *zajedničkim*, u krajnjoj liniji univerzalnim smislom.

Evo i poslednje faze, *drugog* približavanja: ne identifikujući više univerzalne kategorije duha ni sa sopstvenim duhovnim kategorijama ni sa kategorijama koje uočavam kod drugih, ali zato ne gubeći iz vida univerzalni horizont, spreman sam da proučavam strano društvo, kao i svoje sopstveno, zbog toga što će mi ceo svet, kako lepo reče Ig de Sen Viktor, postati nešto poput zemlje izgnanih. Iskustva stečena u toku etnološkog rada, reći će Levi-Stros, "lišavaju naše navike one samorazumljivosti koju imaju zato što drugima ne poklanjamo nikakvu, ili im poklanjamo samo delimičnu i tendencioznu pažnju" (*Tužni tropi,* str. 349). Upoznavanje drugih nije samo jedan od mogućih načina upoznavanja sebe: on je i jedini. "Nijedna civilizacija ne može suditi o sebi ako nema pred sobom i neku drugu sa kojom će se porediti" (*Strukturalna antropologija, dva* str. 319-320), nijedan pojedinac, takođe.

Značajan momenat etnološke edukacije nije, dakle, distanciranje od drugih, već odvajanje od sebe sama. Druženje s drugima i približavanje njihovim običajima dobar je način da se to postigne; a kada se jednom do tog stepena stigne (razume se da je reč o aktivnosti koju treba svaki put započinjati nanovo), više nije toliko važno znati da li će se pogled usmeriti na druge (slučaj kada distancu treba što više smanjiti), ili na svoje (slučaj u kojem distanciranje, koje treba postići, postaje sinonim za odvajanje). U tom očiglednom paradoksu treba tražiti razloge Levi-Strosovih kontradiktornih formulacija: biti napolju može nam biti od koristi jedino ako smo istovremeno sasvim unutra.

Horizont univerzalnosti

Ali, ako je etnološko iskustvo, po Levi-Strosu, doista takvo, više suviše daleko od onog "metodskog" univerzalizma, za čijim smo odsu[illegible]vom na prethodnim stranicama mogli zažaliti. Jer, horizont takvog dijaloga među kulturama, tog neprekidnog šetanja tamo-amo između drugih i sebe, to je jedno razumevanje koje ide do granica univerzalnog, univerzalnog koje se ne postiže deduktivnim putem, polazeći od nekog principa pretvorenog u dogmu, već putem upoređivanja, kompromisa i uz pomoć neprekidnog ispitivanja; drugim rečima, takvog univerzalnog koje što je moguće ređe napušta teren konkretnog. Suprotno onome u šta su nastojali da nas uvere Levi-Strosovi relativistički iskazi, deskripcija jednog društva ne treba da bude doslovno preslikavanje ni njegove ni naše kulture, kao što to negde i on sam kaže: "Želimo da naše discipline dobiju još jedna važan zadatak: da i za način na koji ljudi vide svoje društvo otkriju pokretače 'istinskog sistema' (*Strukturalna antropologija, dva,* str. 85); najvažniji princip saznavanja ostaje" neumorno traganje za istinom" (*Goli čovek,* str. 572). Ta ambicija bi se mogla izraziti na negativan način zaključivši da se izgrađeni sistem neće podudarati ni s jednim ni s drugim, ili pozitivno, izražavajući mišljenje da on mora da uključi ne samo individualnog posmatrača već i "sve moguće posmatrače" (*Strukturalna antropologija,* str. 398) i ne samo sve posmatrače nego i najudaljenijeg urođenika" (str. 397). Na svaku zamerku upućenu etnolozima da u svojim deskripcijama umanjuju specifičnost drugih Levi-Stros reaguje burnije od bilo kojeg univerzaliste koji primenjuje "metodski" univerzalizam: "Svi oni koji tvrde da je iskustvo drugog – bilo pojedinca ili grupe – u suštini nesaopštivo i da nikada neće biti moguće, pa čak i da je pogrešno nastojati oformiti jezik u kome će iskustva ljudi, prostorno i vremenski najudaljenijih postati, bar donekle, uzajamno razumljiva – svi takvi povlače se samo u novi opskurantizam" (*Identitet,* str. 10). Treba svakako primetiti da, ma kakvi bili načelni iskazi, izrečeni na drugim mestima, ove reči izražavaju jedinu moguću osnovu etnološkog rada – pa prema tome i Levi-Strosovog. Možda naročito Levi-Strosovog, kome drugi etnolozi često zameraju da se interesuje samo za univerzalne strukture ljudskog duha, a zanemaruje razlike!

Zahvaljujući univerzalističkoj perspektivi, u etnološkom istraživanju došlo se do jednog značajnog rezultata, koji bi neki mogli smatrati nepoželjnim: među mnogobrojnim danas postojećim društvima jedno je od njih već obezbedilo mesto takvom govoru univerzalne vokacije; to je zapadno društvo unutar kojeg se razvila *nauka.* Ovim se svakako ne želi reći da u drugim društvima misao takvog tipa ne postoji ili da je zabranjena; jednostavno nije na isti način institucionalizovana. S druge strane opet, ne treba verovati ni da su kategorije zapadne nauke, kakve uočavamo u određenom trenutku, doista univerzalno efikasne; verovatno da je najčešće suprotno. To samo

znači da forma naučne misli, kakva je uspostavljena u zapadnoj tradiciji, zahvaljujući pravilima kritičke rasprave, kojoj je podvrgnuta, a čiji su kriterijumi (logička koherentnost i empirijska provera) isti za sve, omogućuje razvoj njenih sopstvenih sadržaja. Znači da između dva pomenuta društva, naime društva posmatrača i društva onoga koji se posmatra, ne postoji samo razlika, već i asimetrija: deskripcija koja nastoji da "otkrije pokretače istinskog sistema" nužno će primiti oblik srodan obliku moderne nauke.

Levi-Stros dobro uočava tu asimetriju, iako to posebno ne ističe. "Treba", piše on, "interno poimanje (urođenika ili bar poimanje istraživača koji oživljava njegovo iskustvo) transponovati u termine eksternog poimanja" i precizira: "i tako pružiti izvesne elemente celine, koja, da bi nešto vredela, treba da bude izložena na sistematičan i organizovan način" ("Uvod u delo Marsela Mosa, str. XXVIII). Označavaju li termini "sistematičan i organizovan" išta drugo do nužnost da se podvrgnemo zahtevima naučnog diskursa, onako kao što im se povinovala zapadna kultura. Pa ipak, nauka ili ono što Levi-Stros naziva "strukturalnom interpretacijom" ima jednu osobinu koja je izdvaja od ostalih diskursa: "Jedino ona ume da istovremeno objašnjava i sebe i druge. (...) Ona se sastoji u jasnom formulisanju jednog sistema odnosa, koji su u drugim varijantama samo inkarnirani" (*Goli čovek,* str. 561). On oseća, dakle, da je ispravno braniti "naučno saznanje, koje, uz sva zla prouzrokovana njegovom primenom, i ona još crnja koja se nagoveštavaju, ipak predstavlja, način saznavanja kojem se ne može osporiti apsolutna superiornost" (str. 569). Potvrđivanje takve superiornosti ne znači zatvaranje u kategorije jedne posebne kulture, jer naučne kategorije nikada nisu definitivne i u dodiru sa kategorijama drugih kultura mogu se modifikovati.

Ali, Levi-Stros se najčešće ustručava da o tome jasno i otvoreno govori i to zato što bi na taj način doveo u pitanje čitav svoj antihumanizam. Na početku *Presnog i pečenog* više puta ponavlja tvrdnju da ne postoji kvalitativna razlika između njegove analize mitova i samih mitova, dakle, između *logosa* i *mythosa.*"U želji da podražavamo spontani razvoj mitske misli, mi smo u svom poduhvatu (...) bili primorani da se povinujemo njenim zahtevima i poštujemo njen ritam. Stoga je i sama ta knjiga o mitovima jedan svojevrsan mit" (str. 14). Da li je predmet u toj meri uticao na diskurs koji ga opisuje da se sa njim stopio? Po mišljenju Levi-Strosa, jeste. "Ako je krajnji cilj antropologije da doprinese boljem upoznavanju objektivizirane misli i njenih mehanizama, onda se u krajnjoj liniji svodi na isto da li se u ovoj knjizi misao južnoameričkih Indijanaca uobličava pod delovanjem moje misli, ili moja pod delovanjem njihove. Značajno je to da ljudski duh, bez obzira na identitet svojih slučajnih glasnika, tu ispoljava sve jasniju strukturu što dalje odmiče dvostruko refleksivno kretanje dveju misli koje deluju jedna na drugu i od kojih će jedna ovde a druga tamo, postati varnica ili fitilj iz kojih će sinuti plamen koji će ih zajedno osvetliti" (str. 21). Ako se zanemari vagnerovski stil ovih reči, ostaje ideja da etnologija nema nikakvu prednost

nad svojim predmetom, čime se na neki način negira specifičnost i, *a fortiori*, superiornost naučnog diskursa, koje su isticane na drugim mestima.

Približavanje koje izvodi Levi-Stros čini se u isti mah i opasnim i sugestivnim. Najpre opasnim, zato što se ne osvrće na očevidne razlike. Levi-Strosov diskurs odnosi se na mitove Indijanaca; pretpostavljamo da ti mitovi govore o svetu u kojem žive ti Indijanci i o kategorijama koje omogućuju da se o tom svetu nešto sazna, a ne o Levi-Strosovim analizama. Njegove analize podrazumevaju izvesna pravila – logičku koherentnost, dedukciju i indukciju, implikacije i analogije – koja karakterišu diskurs društvenih nauka i omogućuju da se on falsifikuje (odakle i njegova kognitivna superiornost); a što se tiče indijanskih mitova, oni se pokoravaju drugim narativnim i figurativnim pravilima; ukratko, svako intuitivno oseća razliku između ta dva *žanra*. I predmet i "metoda" ovih diskursa su, dakle, različiti. Pa ipak, postoji nešto što je tačno u Levi-Strosovoj formulaciji. Ako izuzmemo razliku u predmetima, koja je očigledna, oba diskursa su usmerena ka jednoj istoj realnosti: duhovom svetu Indijanaca. Mada podvrgnuti različitim pravilima, oni imaju još jednu zajedničku odliku: oba nastoje da učine svet što razumljivijim. I ne bi se unapred moglo reći koji to čini sa više uspeha. Ljudi uvek više vole da čitaju Balzaka nego njegove tumače, pa tako nam možda i čitanje indijanskih mitova nudi veće bogatstvo od čitanja njihovih analiza. U krajnjoj liniji, ovde se ističe jedinstvo umetnosti i nauke ,u ime njihovog zajedničkog traganja za istinom o svetu.

Poslednji primer Levi-Strosovih oklevanja naći ćemo na stranicama gde ispituje stav nedavno dekolonizovanih naroda prema etnografskim istraživanjima. Pre nego što pređe na lucidnu analizu razloga njihovog protivljenja takvoj vrsti istraživanja, Levi-Stros će sa gorčinom primetiti da "ti narodi sve teže pristaju da budu predmet etnografskih ispitivanja" (*Strukturalna antropologija, dva* str. 67). U stvari, oni ne odbacuju samu etnologiju, kao takvu, već relativističku ideologiju, koja ju je često pratila, (a tu istu ideologiju - u tome je paradoks - napajalo je nastojanje etnologa da poštuju specifičnost drugih kultura, i ona je neosporno doprinosila njihovom boljem upoznavanju; ali nije retkost da se posledica tako okrene protiv svojih sopstvenih uzroka). "Tako je dogma kulturnog relativizma dovedena u pitanje upravo od strane onih radi čijeg moralnog dobra su etnolozi verovali da je brane" (*Pogled iz daljine,* str. 52) "Štaviše, ti narodi prihvataju teze jednog starog jednolinijskog evolucionizma, i zato, da bi mogli što brže da se koriste blagodetima industrijalizacije. Radije prihvataju da se smatraju privremeno nerazvijenim nego drukčijim, ali onda to ostaju zauvek" (*Strukturalna antropologija, dva,* str. 68).

Ono što Levi-Stros ne kaže to je da, uzevši sve u obzir, ako bi trebalo da od dva zla biraju jedno, kulturni relativizam ili jednolinijski evolucionizam, drugi bi ipak bio poželjniji, kako na kognitivnom tako i na etničkom planu.

Ne može se u XX veku zaboravljati do kojih krajnosti – koje se, između ostalog, zovu "aparthejd" i "krajnje rešenje" – može dovesti odricanje od jedinstva ljudskog roda. Ali, ono što treba pre svega odbaciti to je primoravanje na tu sterilnu alternativu: relativizam ili evolucionizam. Izuzimajući usku oblast tehnologije, evolucija, kao nepovratan i čitavom čovečanstvu zajednički proces, očigledno je jedna obmana, čak i ako "vera u progres" nije još svuda ugašena. Postoji, međutim, jedna ideja o univerzalnom koja ne vodi ni aporijama evolucionizma ni jednopartijskom sistemu.

Sama etnološka nauka nezamisliva je bez pozivanja na univerzalno i to na univerzalno onog tipa koji se primenjuje u modernim naukama. Podsećajući na mogućnost jedne "obrnute etnologije", odnosno istraživanja gde bi članovi tradicionalnih zajednica ispitivali evropska društva, Levi-Stros samo kaže da bi se "u praksi teško mogla primeniti na sistematičan način" (str. 69); međutim, prva teškoća je teotijska: ne postoji toliko etnologija koliko ima tipova posmatrača. Razume se da bivši "urodenici" mogu "dati etnografski prikaz" Evropljana, ali se rezultat tog njihovog prikaza neće mnogo razlikovati od onog, do koga bi mogli doći ti isti Evropljani, pošto se *odvoje* od sopstvenog društva. Etnologija nije neka posebna disciplina, suprotstavljena svim ostalim humanističkim i društvenim naukama, kao što se pogled iz daljine suprotstavlja pogledu iz blizine, i upravo zbog toga se rasprava o metodama etnologije neizbežno okreće opisu iskustava etnologa. Upoznavanje kultura drukčijih od naše, uz istorijska istraživanja, pojavljuje se tada kao jedan od dva velika modaliteta uporedivanja, koji ne predstavlja jednu od metoda, već jedini put koji vodi nužnom odvajanju od sebe i pravom saznavanju društvenih činjenica, ma kakva bila njihova priroda.

2

Rase

Rasa i rasizam

Rasizam, rasijalizam

Sada bih želeo da za izvesno vreme ostavim problematiku univerzalnog i relativnog i da se okrenem drugom nizu problema, najavljenom na početku ovog istraživanja, a koji se odnosi na jedinstvo i raznolikost unutar same ljudske vrste. Ljudska bića istovremeno i liče i razlikuju se: to je svakodnevno zapažanje, koje se svakom čoveku nameće, budući da su forme života svuda različite, a ljudska vrsta (biološka) jedna. Ostaje, dakle, samo da se otkrije dokle se prostire područje identičnosti i gde počinje oblast razlika: koje međusobne odnose održavaju te dve teritorije. Iz tih razmišljanja poniklo je, tokom prošlih vekova, i učenje o rasama.

Naše razmatranje bi trebalo započeti utvrđivanjem čisto terminoloških razlika. Naime, reč "rasizam", u svom tekućem značenju, označava dva veoma ralićita domena stvarnosti: s jedne strane, ona podrazumeva određeno *ponašanje*, najčešće izraženo kroz mržnju i prezir prema osobama sa jasno definisanim fizičkim karakateristikama, koje se razlikuju od naših; a s druge strane, jednu *ideologiju*, odnosno učenje vezano za ljudske rase. Ponašanje i učenje ne moraju istovremeno biti zastupljeni. Običan rasista nije i teoretičar koji je kadar da svoje ponašanje "naučno" argumentuje, i obrnuto, rasni ideolog ne mora obavezno biti i "rasista" u tekućem značenju te reči; njegovi teoretski pogledi ne moraju uopšte uticati na njegove postupke, odnosno njegova teorija ne mora zastupati stav da postoje rase koje su u svojoj biti rđave. Da bismo razgraničili ova dva značenja, prihvatićemo ponegde već korišćenu podelu na *rasizam*, koji podrazumeva ponašanje, i *rasijalizam* koji označava doktrinu. Tome treba dodati da rasizam, koji se oslanja na rasijalizam, dovodi do posebno katastrofalnih posledica: takav je slučaj sa nacizmom. Rasizam je staro i verovatno univerzalno rasprostranjeno ponašanje; rasijalizam je idejni pokret, nastao u zapadnoj Evropi, čija je velika era započela sredinom XVIII i završila se sredinom XX veka.

Rasijalistička doktrina, koja će nas ovde prvenstveno zanimati, može se predstaviti kao jedan koherentan skup postavki, čiji bi se broj mogao svesti ukupno na pet; u "idealnom" tipu ovog učenja, njegovoj takozvanoj klasičnoj

verziji, zastupljene su sve postavke, dok u marginalnim ili "revizionističkim" verzijama neke mogu i izostati.

1.– *Postojanje rasa* Ovom tezom se očigledno potvrđuje da rase, odnosno ljudske grupe, čiji članovi poseduju zajedničke fizičke odlike, stvarno postoje, ili možda još pre – pošto se njome u istoj meri podvlače i razlike – ističe se pertinentnost i značaj toga pojma. Rase se zapravo poistovećuju sa životinjskim vrstama, odnosno problem se postavlja tako, kao da između dveju rasa postoji isto toliko veliko rastojanje koliko postoji između konja i magarca: u stvari, ne baš toliko veliko da onemogući međusobno oplođavanje, ali dovoljno da obeleži granicu koju svako može uočiti. Rasijalisti najčešće ne samo da konstatuju takvo stanje stvari nego nastoje i da ga održe; oni su, dakle, protiv ukrštanja rasa.

Ovaj stav rasijalističke doktrine protivnici rasne teorije su često napadali. S jedne strane, skretali su pažnju na činjenicu da su se ljudske grupe odvajkada mešale i da se, prema tome, njihove fizičke odlike ne bi mogle smatrati u tolikoj meri različitim, kao što rasijalisti o tome misle. Tom istorijskom argumentu dodavana je i dvostruka biološka konstatacija. Kao prvo, isticano je da iako se ljudska bića po svojim fizičkim odlikama doista međusobno razlikuju, ali brojne varijacije bi morale međusobno da se podudaraju da bi davale jasno razgraničene grupe; a to nije slučaj. Jedna slika o "rasama" dobiće se merenjem genetskih svojstava, druga, ako se za merilo uzme analiza krvi, treća, polazeći od koštanog sistema, četvrta – bazirajući ispitivanja na epidermu. Kao drugo, unutar samih, tako ustanovljenih grupa, zapaža se veća razlika između pojedinaca nego između grupa. Iz tih razloga savremena biologija, iako ne prestaje da proučava varijacije ljudskih bića celoga sveta, ne poziva se na pojam rase.

Međutim, tim naučnim argumentom ne mogu se pobijati rasijalističke doktrine, jer se biološkim činjenicama odgovara na pitanja koja postavlja društvena psihologija. Na opažanje bilo kog pojedinca, koji konstatuje da rase postoje, nimalo ne utiče to da li za naučnike one postoje ili ne. Ono što je tu bitno, to su vidljiva svojstva: boja kože, dlakavost, konfiguracija lica. Štaviše, ni postojanje pojedinaca, pa čak i čitavih populacija, proisteklih ukrštanjem dveju rasa, nimalo ne doprinosi eliminisanju rasnog problema, već, naprotiv, samo ga potvrđuje, jer meleza prepoznajemo upravo zato što smo kadri da prepoznamo tipične predstavnike svake rase.

2. – *Kontinuitet između fizičkog i moralnog.* Ali, rase nisu samo grupe pojedinaca slične spoljašnjosti (da je tako, bilo bi to prilično beznačajno). Pored toga, rasijalista pretpostavlja i uzajamnu povezanost fizičkih i moralnih karakteristika; drugim rečima, rasnoj podeli ljudi odgovara jedna isto toliko isključiva kulturna podela. Sigurno da postoji više različitih kultura svojstvenih jednoj rasi; ali čim postoje rasne varijacije, to znači da se i kulture

mogu menjati. Uzajamna povezanost rase i kulture objašnjavala bi tendenciju rasa da međusobno ratuju.

Najčešće se ističe ne samo istovremeno postojanje te dve podele, već i njihova međusobna uzročna povezanost: fizičke razlike predodređuju kulturne. Svi mi možemo posmatrati ta dva niza promenljivih veličina fizičkih i mentalnih i pritom objašnjavati svaku posebno, ne dovodeći ih u međusobnu zavisnost, ili ih pak možemo posmatrati i bez obaveze da ih objašnjavamo. A rasijalist postupa tako kao da su ta dva niza uzroci i posledice jednog istog niza. Ta tvrdnja, sa svoje strane, podrazumeva nasledno prenošenje mentalnih svojstava i nemogućnost njihovog modifikovanja vaspitanjem. Ova težnja za izjednačavanjem i uspostavljanjem reda u raznolikost egzistencijalnog očigledno doprinosi tome da položaj rasijaliste počinje da liči na položaj naučnika koji u svom nastojanju da u haos unese izvestan red svojim konstrukcijama dokazuje i srodnost onoga što u svetu fenomena ostaje razdvojeno. Treba reći i to da do sada determinizam o kojem je reč, naime uzajamna povezanost fizičkih svojstava i kulture, ni jednim dokazom nije potvrđen, što, istina, ne znači da jednoga dana ne bi mogao biti ili da bi traganje za njim, kao takvim, bilo štetno. Jednostavno, do sada se ta hipoteza pokazala jalovom.

U skorije vreme bilo je predloga da se pomenuta uzročna relacija invertuje, što bi značilo da fizičko više ne bi određivalo duhovno, već obrnuto – da bi kultura delovala na prirodu. Ako bi se unutar jedne određene populacije unapređivali visoki na štetu onih niskog rasta, ili pak plavi na uštrb smeđih, sama populacija bi se razvijala u smeru željenog cilja. Sistem vrednosti bi delovao poput genetskog filtera. Isto bi tako bilo i kada bi se u jednom društvu više cenila fizička snaga od pameti i obrnuto; opet bi opseg cenjenih kvaliteta bio favorizovan. Takva invertovana perspektiva otvara nove mogućnosti proučavanja uzajamnog delovanja fizičkog i duhovnog.

3. – *Delovanje grupe na pojedinca.* Isti deterministički princip deluje i u drugom smislu: ponašanje pojedinca zavisi u velikoj meri od rasno-kulturne ("etničke") grupe kojoj pripada. To tvrđenje nije uvek eksplicitno izraženo, jer se podrazumeva; čemu praviti razliku među rasama i kulturama, ako bi se istovremeno verovalo da su pojedinci moralno nedeterminisani, da postupaju po slobodnoj volji, a ne u zavisnosti od svoje pripadnosti – nad kojom nemaju nikaknog uticaja. Rasijalizam je, dakle, doktrina kolektivne psihologije i prirodni neprijatelj indivudualističke ideologije.

4. – *Jedinstvena hijerarhija vrednosti.* Rasijalizam se ne zadovoljava samo tvrdnjom da su rase različite; on ih takođe smatra međusobno superiornim ili inferiornim, što podrazumeva da raspolaže jedinstvenom hijerarhijom vrednosti, odnosno jednim okvirom za procenjivanje, na osnovu kojeg može da donosi univerzalne sudove. Ovakav stav može samo da začudi, jer rasijalista koji raspolaže takvim jedinstvenim okvirom odbacuje ideju o jedin-

stvu ljudskog roda. Taj raspon vrednosti je u većini slučajeva etnocentričkog porekla; retko se događa da se narod kojem pripada rasijalistički autor ne nalazi na vrhu njegove hijerarhije. Na planu fizičkih kvaliteta procenjivanje najčešće uzima formu estetskog procenjivanja: moja rasa je lepa, druge su više ili manje ružne. Na duhovnom planu vrši se procena koliko intelektualnih kvaliteta (jedni su glupi, drugi pametni) toliko i,moralnih (jedni su plemeniti, drugi kao životinje).

5. – *Politika zasnovana na nauci.* Četiri do sada nabrojane postavke prikazuju se kao deskripcija postojećeg sveta, kao utvrđivanje činjeničkog stanja. Iz njih se izvlači zaključak koji čini petu i poslednju doktrinarnu postavku, a to je da treba voditi politiku koja će svet dovesti u sklad sa pomenutim opisom. Pošto je ustanovio "činjenice", rasijalista iz njih izvlači moralni sud, jedan politički ideal. To znači da se potčinjavanje, pa čak i eliminisanje inferiornih rasa može opravdati stečenim znanjem o njima. Tu se rasijalizam pridružuje rasizmu: teorija opravdava praksu.

Pobijanje tog poslednjeg zaključka nije više u nadležnosti naučnika već filozofa. Nauka može opovrgnuti samo prvu, drugu i treću postavku, a moguće je, na kraju krajeva, i to da čak i ono što danas, posmatrano očima biologa, i izgleda očigledno sutra bude smatrano zabludom. Da li bi to, međutim, značilo da bi se, kao legitimno, moglo prihvatiti ponašanje, koje bi se, sa drugog stanovišta, sasvim opravdano osuđivalo. Nije zadatak isključivo genetičara da pobijaju rasizam. Potčinjavanje politike nauci, pa prema tome i prava činjenici, rđava je filozofija, a ne rđava nauka; humanistički ideal može pobediti rasistički ne zato što je istinitiji (ideal to ne bi mogao biti), već zato što je etički nad njim superioran, jer je zasnovan na univerzalno ljudskom.

Skup navedenih crta čini rasijalističku doktrinu: pojedinačno uzete, svaka od njih se može naći i izvan rasijalizma. Za rasijalizam neophodne su sve; odsustvo jedne od teza daje neku srodnu doktrinu, ali ipak drukčiju. Tako ćemo videti da se počev od XIX veka odbacuje prva postavka, što dovodi do jednog "kulturalizma", koji, uostalom, veoma liči na rasijalizam. U XX veku, pak, često se napušta i četvrta postavka, pošto se naučnici toga vremena radije opredeljuju za relativističku neutralnost nego za izricanje sudova (onda kada je ta postavka bila jedina zajednička tačka između rasijalizma i univerzalističkog humanizma). Postoje i rasijalisti potpuno nezainteresovani za politiku koja bi se mogla zasnivati na njihovim doktrinama (najpoznatiji među takvima je Gobino). Kao što rekosmo, ono što treba smatrati klasičnim modelom rasijalizma to je spoj gore navedenih svojstava, a svi drugi ovde pomenuti elementi doktrine, kao na primer strah od ukrštanja, nasleđivanje mentalnih svojstava ili borba među rasama, fakultativni su.

Veći broj pomenutih svojstava ukazuje na to da je duhovna porodica rasijalizma scijentizam. Što se njega tiče, uverili smo se već da se odlikuje potvrđivanjem integralnog determinizma (uključujući tu i odnos moralnih i fizičkih karakteristika i odnos pojedinca i grupe), kao i zahtevom da nauka formuliše ciljeve društva i odredi legitimna sredstva kojima se oni mogu postići. Scijentizam bi se mogao uporediti sa ledenim bregom, čiju isturenu tačku na površini predstavlja rasijalizam. Rasijalističke teorije danas više nemaju dobru prođu, ali se scijentistička doktrina drži bolje no ikad. Zbog toga ćemo biti primorani da čiste rasijalističke ideje i njihov opšti scijentistički kontekst analiziramo poralelno.

Nemamo nameru da dajemo neki istorijski pregled, pa čak ni shematski, odnosa među ljudskim rasama. Rećićemo samo toliko da najpopularnija klasifikacija pominje tri rase: belu, žutu i crnu, a običan rasijalista tu i onako oskudnu shemu još više uprošćava: za njega postoje samo dve istinske rase (ili tačnije dva pola, između kojih se raspoređuju sve ostale): bela i crna (žuta povezuje ove dve). Možda bi trebalo obratiti pažnju na tu opoziciju, pošto je u vezi sa univerzalnim simbolizmom: par belo-crno, svetlo-tamno, dan-noć izgleda da je prisutan i da deluje u svim kulturama, pri čemu se prioritet uvek daje prvom terminu. Pošto je istorija čovečanstva takva kakva je uzorni primerak rasizma, rasizam par excellence je, dakle, rasiziam belaca prema crncima.

Kako ću sledeće stranice posvetiti proučavanju rasijalizma, možda bi ovde trebalo nešto više da kažem o samom rasizmu. Da li je on u godinama koje nailaze osuđen da iščezne – kao što to svi, ili skoro svi želimo? Sasvim opravdano možemo izraziti sumnju u to. Svako društvo poseduje svoje stratifikacije, sastoji se od heterogenih grupa, koje zauzimaju nejednako valorizovana mesta u društvenoj hijerarhiji. Ali, ta mesta u modernim društvima nisu nepromenljiva: prodavac kikirikija može postati predsednik. Jedine, praktično neizbrisive razlike su one fizičke: razlike među rasama i razlike među polovima. Kako se društvene razlike već dosta dugo pretpostavljaju fizičkim, nastaju ponašanja, zasnovana na sinkretizmu društvenog i fizičkog: rasizam i seksizam. Ova paralela ne seže daleko, budući da je položaj žena prema muškarcima beskrajno složeniji. Što se tiče "rasa", odnosno grupa čije su fizičke razlike golim okom vidljive, mora se konstatovati da zajednički život na istom prostoru jedne većine i manjine sa drukčijim fizičkim karakteristikama stvara ozbiljne probleme: primeri, inače tako različiti, SAD i Južne Afrike to dobro ilustruju; no, oni su samo najpoznatiji, a spisak takvih primera je daleko duži. Dok pluralitet kultura unutar jedne države ne vodi obaveznom konfliktu, suprotno onome što se ponekad tvrdi (koja država nije sazdana od većeg broja kultura?), pluralitet rasa stvara veoma ozbiljan problem čim se postavi iznad – a to je najčešći slučaj – sasvim realne društvene stratifikacije. Njegovo rešenje je ukrštanje, odnosno iščezavanje fizičkih razlika.

Poseban problem je antisemitizam. S jedne strane "Semiti", za razliku od crnaca, ne poseduju vidljive zajedničke karakteristike (odakle i potreba da pod nacističkim režimom nose žutu zvezdu: inače, kako bi se raspoznavali?); to je, dakle, čisto kulturna diskriminacija (religije, običaja itd.), koja se pogrešno svrstava u klasičan rasizam. S druge strane, rasisti su od kategorije "Semiti" napravili rasu, želeći radije da budu antisemiti nego judeofobi; u istoriji rasijalizma semitski slučaj je jedan od najznačajnijih i stoga ćemo biti primorani da mu pri proučavanju rasnih teorija poklonimo posebnu pažnju.

Uspostavljanje rasijalizma

Zahvaljujući modernim istoričarima, istorija rasijalizma nam je danas dobro poznata. Prvi kod kojeg srećemo reč "rasa" u njenom savremenom značenju bio je Fransoa Bernije; on je pominje još 1648. godine, ali se na njoj ne zadržava. Izvan Francuske o ljudskim vrstama opširno je raspravljao Line. A u Francuskoj poznate su nam rasprave vođene u vezi sa rasnim razlikama između Franaka i Gala, od kojih su prvi smatrani precima aristokratije, a drugi precima običnog naroda (te teorije preuzeo je početkom XIX veka Ogist Tijeri). Ali, za nas bi bilo najbolje da krenemo od početnih stranica Bifonove *Prirodne istorije*, koje su posvećene čoveku. Prvi razlog tome bio bi što one predstavljaju sintezu brojnih putopisa iz XVII i XVIII veka, a drugi što će ovo delo, kako svojim stilom, tako i autoritetom svoga autora, izvršiti presudan uticaj na čitavu potonju literaturu.

Osnovna Bifonova postavka u ovom delu je da je ljudski rod jedinstven. Njemu nije nepoznato da postoje i raznolikosti i utoliko više njegov sledeći zaključak dobija u težini: "Sve, dakle, ide u prilog dokazu da ljudski rod ne čine suštinski međusobno različite vrste, već da je od vajkada postojala samo jedna ljudska vrsta" (*O čoveku*, str. 320). Bifon ne ustaje u odbranu monogeneze iz teoloških razloga, već upravo zato što, opredelivši se za naturalističko sagledavanje stvari, koje se oslanja na činjenice, zna da belci i crnci mogu stvarati zajedničko potomstvo; to je već dokaz da pripadaju jednoj istoj vrsti.

Jedinstvo ljudskog roda potkrepljuje i radikalna razlika između čoveka i životinje. Bifon, čija istorija prirode predstavlja jednu pohvalu čoveku, neprekidno podvlači tu razliku, koja, po njemu, istovremeno čini i čovekovu superiornost: "Postojanje beskrajnog rastojanja između ljudskih osobina i osobina najsavršenije životinje očevidan je dokaz da je čovekova priroda drukčija, da jedino on čini posebnu vrstu, od koje se treba spuštati, prelazeći beskonačne prostore, pre nego što se stigne do životinjskih vrsta" (str. 47).

Ako bismo želeli da ukratko izrazimo tu razliku, bilo bi to prisustvo, odnosno odsustvo razuma. "Čovek je razumno biće, životinja nerazumno; a kako između pozitivnog i negativnog nema sredine, kako između razumnog stvorenja i nerazumnog ne postoje prelazna bića, očigledno je da je čovek po prirodi sasvim drukčiji od životinje" (*ibid.*). A samo prisustvo razuma izražava se upotrebom voljnih znakova. "Spoljnim znacima čovek iskazuje ono što se u njemu dešava; svoju misao on saopštava rečima; ti znaci su zajednički čitavoj ljudskoj vrsti; i divlji čovek govori isto kao i civilizovan; obojica govore zato što im je to od prirode dato i zato da bi se sporazumeli. Ni jedna životinja ne raspolaže takvim znacima za saopštavanje misli (...): one ih, znači, i nemaju, čak ni u najnižem stepenu" (str. 44-45).

Vidimo da to dokazivanje jedinstva ljudske vrste povlači za sobom uspostavljanje oštre hijerarhije, što svakako stvara izvesnu tenziju unutar teksta. A evo kako Bifon može da pokaže i spremnost da odstupi od svoje isključive podele kada su u pitanju ljudi koji nisu svesni hijerarhije o kojoj je reč: čovekova priroda je "u toj meri superiorna nad životinjskom da bi trebalo biti isto toliko malo razuman, kao što su one, da bi se pomenute prirode mogle pobrkati" (str. 43). Zapravo, pored odsustva razuma i govora, i odsustvo hijerarhije je jedna distinktivna odlika životinjskog sveta. "Mi ne vidimo da jače i snalažljivije životinje vladaju nad onim drugim i da ih primoravaju da čine ono što je za njih korisno (...). U čitavom životinjskom svetu ne postoji dokaz o takvoj podređenosti; ništa od onog što je vidljivo ne pokazuje da neke od njih poznaju ili osećaju nadmoćnost svoje prirode nad prirodom drugih" (str. 44).

Nećemo, dakle, biti iznenađeni videvši da Bifon, osim jedinstva ljudskog roda, zastupa i hijerarhizaciju među samim ljudima, čije je prvo obeležje već i samo uviđanje hijerarhije. Pošto ljudi pripadaju jednoj vrsti, biće moguće procenjivati ih uz pomoć istovetnih kriterijuma i na taj način otkrivati da su različiti, budući da su neki superiorniji od drugih. Za Bifona postoji uzajamna veza između jedinstva vrste i apsolutnog procenjivanja vrednosti. Dokaz za jedinstvo je međusobno oplođavanje, a hijerarhija počiva na zapažanju jedne druge ljudske odlike. U stvari, pored svoje racionalnosti, ljudi, u većem ili manjem stepenu, poseduju i jedno drugo svojstvo, čija je jedna od posledica uočavanje hijerarhije, a to je socijalnost. "Čovek (...) nije jak, nije velik, on vlada svetom samo zato što je umeo da zavlada sobom i da sebe ukroti, da sebi nametne zakone i potčini im se" (*Prirodna istorija*, t.X, str. 179-180). Svaki narod kod kojeg nema ni reda, ni zakona, ni vladara, niti društva u uobičajenom smislu više je skupina varvarskih i nezavisnih ljudi, koji se potčinjavaju samo svojim pojedinačnim strastima, nego što je narod" (*O čoveku*, str. 296); vidimo da se kod Bifona termin "varvarski" izjednačuje sa "nezavisni", odnosno asocijalni.

Kao što pretpostalja postojanje zakona, utvrđenog reda, postojanih navika i ustaljenih običaja, socijalnost, znači, uključuje i sposobnost potčinjavanja. Istovremeno, ona je (bar u jednom od svojih oblika) neophodan uslov za umnožavanje vrste, i upravo po brojnosti stanovnika može se zaključiti o njihovom visokom stepenu socijalnosti, dakle, o njihovoj superiornosti: kvantitet podrazumeva kvalitet. "U svakoj državi, u svim situacijama i pod svim podnebljima, čovek podjedanko teži udruživanju; to je konstantna posledica jedne neminovnosti, jer je u vezi sa samom suštinskom odlikom vrste, odnosno sa njenim razmnožavanjem" (*Prirodna istorija*, t.XI, str. 93). No, udruživanju čovek duguje i napredak tehnike i oruđa uključujući tu i instrumente intelekta kao što su jezik i pismo (tako dolazimo do racionalnosti).

Veće ili manje prisustvo racionalnosti i socijalnosti, koje su međusobno povezane i zajedničke svim ljudima, omogućuju Bifonu da "civilizaciju" ili "prosvećenost" suprotstavlja "varvarstvu" ili "divljaštvu". Tačnije rečeno, čitav niz stanja ispunjavaju međuprostor od vrha do dna. "Dosta su neprimetni stupnjevi kojima se silazi od najprosvećenijih i najobrazovanijih naroda do manje civilizovanih, od njih do onih još manje kultivisanih, ali još uvek potčinjenih vladaru i zakonu i od takvih do divljaka" (str. 91). Čitavo Bifonovo izlaganje o "raznolikostima ljudske vrste" (takav naziv nosi i jedno od njegovih poglavlja) artikuliše se na istoj hijerarhizaciji: na vrhu su narodi severne Evrope,odmah ispod njih ostali Evropljani, zatim dolaze populacije Azije i Afrike, a na dnu lestvice su američki divljaci.

Svaka društvena razlika (u običajima, u tehnici), kao i svaka razlika u korišćenju razuma Bifonu je povod da formuliše vrednosne sudove o narodima. Recimo, slaba naseljenost je obeležje nedovoljne razvijenosti: to je za njega značajan argument protiv Amerikanaca. "Pošto u tom delu američkog kontinenta nije zatečen nijedan civilizovan narod, mogli bismo pretpostaviti da je brojnost ljudi tu bila isuviše mala i da su te krajeve naselili pre isuviše kratkog vremena da bi mogli osetiti potrebu, a još manje vrednosti udruživanja u zajednicu" (*O čoveku*, str. 296). Primetićemo da Bifon ovde polazi od odsustva civilizacije (za nas sumnjivog) kao od jedne očiglednosti da bi iz nje izvukao zaključak o slaboj naseljenosti, naime da bi zaključio nešto do čega se pre dolazi posmatranjem nego deduktivnim putem.

Isto tako čini i sa ustaljenim navikama: "Persijanci, Turci i Mavri su postigli izvestan stepen prosvećenosti, ali Arabljani (...) žive kao Tatari, bez ikakvog poretka, neprosvećeno, skoro van zajednica" (str. 256). Ili u vezi sa tehnološkim napretkom: "Njihove kuće su niske i primitivno građene; zemlja im je veoma loše obrađena " (str. 272). O jeziku: "Čak im je i jezik toliko uprošćen da skoro svi govore potpuno isto. Pošto poseduju veoma mali broj ideja i broj izraza im je oskudan" (str. 297). U vezi s religijskim idejama: "Svi su podjednako prosti, sujeverni i zatucani" (str. 225). U svemu tome

Bifon nam pokazuje da je pre reč o dedukcijama nego o opservacijama: "Svi ti divljaci imaju zamišljen izraz na licu, mada ni o čemu ne misle" (str. 299). Jedan za drugim, sve elemente jedne civilizacije Bifon kvalifikuje pomoću određenih vrednosnih sudova. Kod njega relativizma skoro i da nema. To potvrđuje između ostalog i sledeći opis jednog naroda severnog Japana: "Oni žive kao divljaci i hrane se kitovim mesom i ribljim uljem" (prvo "i" sugeriše korelaciju između dve tvrdnje; ali, zar bi se moglo smatrati da meso morskih životinja čini svoje potrošače većim divljacima od onih koji se hrane drugim vrstama mesa?). "Žene za svoje ukrašavanje nisu izmislile nikakvo drugo sredstvo do da obrve i usne boje u plavo" (treba li verovati da je crno na obrvama i crveno na usnama doista superiornije od plavog?). "Muškarcima je jedino zadovoljstvo da idu u lov na vukove, medvede i jelene i da love kitove" (ako je problem u zadovoljstvu, po čemu je plemenitije loviti fazane i jarebice?); "neki, međutim, neguju japanski običaj pevanja treperavim glasom" (i boja glasa postaje obeležje civilizacije).

Uprkos svojim načelnim iskazima, Bifon smatra da se ljudi na najnižem stupnju civilizacije približavaju životinjama. "Među svim ljudskim stvorenjima, Australijanci se najviše približavaju *onim najprimitivnijim (str. 247-248); to mesto im ponekad ugrožava američki Indijanac, koji u stvari "ne predstavlja ništa drugo do najsavršeniju životinju" (Prirodna istorija,*t. XI, str. 370). Što se tiče Azijata, "oni imaju male svinjske oči" (O čoveku, str. 262), a Hotentoti jednostavno "životinjske" (*Prirodna istorija*, t. XIV, str. 30), a odsustvo društvene organizacije približava ih primitivcima. I tako, trudeći se da istakne hijerarhiju, Bifon umanjuje radikalnu razliku između čoveka i životinje, pa samim tim dovodi u pitanje i jedinstvo ljudskog roda, od kojeg je krenuo. Da još samo ne postoji mogućnost da belci i crnci "daju zajedničko potomstvo" (...) bile bi to dve sasvim različite vrste; crnac bi u odnosu na čoveka bio isto što i magarac u odnosu na konja; ili je još tačnije, ako bi belac bio čovek, crnac to više ne bi bio, bio bi posebna životinjska vrsta, nešto kao majmun" (t.X, str. 271). Ali, Bifon se pokorava biološkim očiglednostima.

Kad smo već kod toga, bilo bi zanimljivo napraviti poređenje između njega i Voltera. Volter deli Bifonovo uverenje u vezi sa tako reći životinjskom prirodom inferiornih rasa. Govoreći o crncima on nikada ne zaboravlja da kaže da je njihova glava prekrivena pre vunom (kao glava ovaca) nego kosom i sasvim hladnokrvno piše: "Preseljeni i u najhladnije krajeve, crnci i crnkinje rađaju životinje svoje vrste" (*Esej o običajima*, str. 6). Za životinjsku prirodu Afrikanaca ima spremno objašnjenje: "Nije neverovatno da su u žarkim krajevima majmuni potčinili devojke" (str. 8). Ali, i pored toga što racionalnost i socijalnost prihvata kao opšte karakteristike čovečanstva, Volter je, za razliku od Bifona, poligenist: budući da su razlike između rasa tako velike, nije li logičnije pretpostaviti da je čovečanstvo nastalo na nekoliko različitih mesta zemaljske kugle, te da u krajnjoj liniji sva ljudska

bića ne pripadaju istoj vrsti? Oslobođen religijskih predrasuda, Volter se ne boji da izvuče takav zaključak. "Samo slepac može sumnjati u to da su belci, crnci, albinosi, Hotentoti, Laponci, Kinezi, Amerikanci potpuno različite rase" (str. 6). Samo bi slepac mogao posumnjati u to da se Sunce *rađa i da zalazi*, pa ipak nije tako; zar ne bi isto moglo biti i sa rasama? Ali, po Volteru, razlike između ljudskih rasa su isto toliko velike koliko i između biljnih i životinjskih vrsta; jednostavno, i rase su za njega posebne vrste. "Ubeđen sam da je sa ljudima isto kao i sa drvećem; kao što kruške, jele, hrastovi, kajsije ne potiču od istog drveta, tako i bradati belci, crnci sa vunastom kosom, žuti sa kosom poput grive i ljudi bez brade ne potiču od istog čoveka (*Rasprava o metafizici*, I, str. 192-193). Volter nije protiv jedinstvene lestvice vrednosti, ali osporava jedinstvo ljudskog roda. I njegov poligenizam je u najboljem skladu sa prikazom rasa koji i Bifon usvaja. Možda će to biti razlog zbog kojeg će ga rasijalisti XIX veka prihvatiti.

Verovanje u strogu hijerarhiju vrednosti, na čijem se vrhu nalazi evropska civilizacija, usvajali su i mnogi Enciklopedisti; međutim, kod njih se još uvek ne bi moglo govoriti o rasijalizmu, jer su vršili samo klasifikaciju kultura, a ne i tela. Istina je da Bifona odlikuje i izvestan skepticizam u pogledu učinka vaspitanja: ljudska bića se svakako mogu menjati, ali je to dugotrajan proces. Posledice te doktrine dolaze već do izražaja u njegovim razmišljanjima o ropstvu. Crnci su, po njemu, inferiorna bića i sasvim je normalno da budu potčinjeni i pretvoreni u roblje. Svoje izlaganje o tome Bifon započinje preuzimanjem jedne tipologije robova, načinjene na osnovu njihovih radnih sposobnosti i jačeg ili slabijeg zadaha koji oko sebe šire. Nikakav stvarni vrednosti sud tu tipologiju ne prati. Potom se, kako sam kaže, rastužio nad njihovom sudbinom, ali ne zato što su robovi, već zato što gospodari prema njima postupaju surovo, lišavaju ih hrane i tuku. Ni reči o ukidanju samog ropstva.

Upravo iz takvog rezonovanja i iz takvih Bifonovih "naučnih" postavki prava rasijalistička doktrina izvlači ono što joj je neophodno. Odgovarajući na pitanje šta čini raznolikost unutar ljudske vrste, Bifon nabraja tri parametra: boju kože, oblik i veličinu tela i ono što on naziva "prirodnim" (*O čoveku*, str. 223), odnosno običaje. No, on odlučuje da te tri različite stvari podvede pod jedno jedino objašnjenje. Obratimo ovde pažnju na jednu veoma upadljivu osobinu Bifonovog naučnog diskursa: pre nego što će *izreći* da postoji kontinuitet između fizičkog i moralnog, on nam ga na indirektan način *sugeriše*. Glavna figura monističkog determinizma, kakav primenjuje Bifon, upravo je ta vrsta *koordinacije*: pomoću zareza, sveze ili nabrajanja autor nešto *sugeriše*, bez stvarnih dokaza; a čitalac sa mnogo manje nepoverenja prihvata ono što je "pretpostavljeno" nego ono što je "postavljeno". Obrađujući na istim stranicama probleme fizičkih i kulturnih razlika, Bifon postupa kao da je korelacija između njih prethodno već potvrđena; kada bude stigao dotle da je dokazuje u obliku teze, njegov čitalac će moći samo

da je prihvati. I doista, čestom upotrebom "koordinacije" u prethodnim Bifonovim opisima, mi ćemo biti potpuno pripremljeni da ih prihvatimo. "Ljudska rasa čija je fizionomija isto tako divljačka kao i običaji", piše on negde (str. 233). Ili: "Ti narodi su veoma crni, divlji i surovi" (str. 246). Ko bi primetio da glavnu tvrdnju ovde nosi jednan zarez? Ili pak, na drugom mestu pomoću jednog "takođe": "Razlikujemo ih od drugih po boji koja je mnogo crnja, a takođe i po tome što su gluplji i primitivniji" (str. 253). I obrnuto, u nekom drugom kraju "ljudi su tu takođe veoma lepi i prirodno produhovljeni" (str. 262); eto, na takav je način veza između duha i materije postala prirodna.

Ali, vezu između boje kože i načina življenja, odnosno nivoa civilizovanosti, Bifon ne samo da sugeriše nego i eksplicitno potvrđuje. On piše da "boja umnogome zavisi od podneblja", ali i od drugih uzroka: "Jedan od glavnih je hrana (...), drugi koji takođe neprekidno deluje su navike ili način života". U čemu se sastoji veza između boje kože i navika? Civilizovani narodi su pošteđeni nedaća, dok je pripadnik divljih naroda izložen gladi i nepogodama: zbog toga je prinuđen, zaključuje Bifon, "da veći deo života provede više kao životinja nego kao čovek" (str. 270); vidimo kako i tu hijerarhija dovodi u pitanje jedinstvo vrste. Preko klime i hrane, dakle, i način života vrši svoj uticaj pooštravajući ili ublažavajući njihovo dejstvo; ali, pomenuta veza, i pored toga što je indirektna, nije zbog toga i manje uticajna: nedostatak civilizacije stvara crnu boju kože. "Njihov život je mukotrpan i surov i to je dovoljan razlog da budu manje beli od evropskih naroda, koji poseduju sve što bi im život moglo učiniti prijatnim" (str. 318). Crna boja kože, surovost podneblja i odsustvo civilizacije sjedinjeni su ovde tako da čine savršeni spoj.

Ali, iako razlike u načinu života nalaze svoje objašnjenje u klimi i hrani, one ipak ne deluju manje i na autohton način. Bifon smatra da ako bi se uzela dva naroda, jedan civilizovan a drugi varvarski, i stavila u iste uslove, razlika između njih ne bi iščezla, u svakom slučaju ne odmah. "Ako zamislimo takva dva naroda u istim uslovima, možemo biti veoma uvereni da će pripadnici varvarskog naroda ostati tamniji, ružniji, sitniji i izboraniji od onih koji pripadaju civilizovanom narodu" (str. 270). Fizičko i moralno neraskidivo su povezani. Međutim, ako je veza između boje kože, s jedne strane, i klime ili hrane, s druge, nesigurna ali moguća, utoliko što povezuje dva fizička elementa, sa vezom između boje puti i navika ni u kom slučaju ne može biti isto: ti elementi se već na prvi pogled pokazuju heterogenim i njih povezuje naučnik. Nakon svih ovih analiza možemo zaključiti da je u Bifonovom delu sadržana celokupna rasijalistička teorija: on razmatra postojanje rasa kao očiglednost, dokazuje povezanost fizičkog i moralnog, podrazumeva da je pojedinac određen grupom, sasvim jasno proklamuje jedinstveni sistem vrednosti i konačno iz svoje doktrine izvlači i praktične političke konsekvence (ropstvo nije neosnovano).

Ako se utvrdi takva povezanost stvari, ni estetika se više ne može odvajati od etike; štaviše njeni sudovi moraju odigrati kapitalnu ulogu. Moglo bi se, međutim, pretpostaviti da bi oblast estetskih sudova ipak mogla izmaći Bifonovom duhu, sklonom izjednačavanju i uspostavljanju hijerarhija: kao i svakom od njegovih savremenika i njemu je poznato da se prema mestu i vremenu ukusi menjaju; uostalom, u svom delu to i sam kaže: "Ideje raznih naroda o lepoti u toj su meri čudne i oprečne da bi se s pravom moglo poverovati kako su žene, svojom veštinom da sebe učine poželjnim, dobile više nego što im je darovala priroda, o čemu ljudi prosuđuju tako različito (...). Odnos starih naroda prema lepoti bio je sasvim drukčiji nego što je danas" (str. 133). "Svaki narod ima različite predraduse o lepoti i svaki čovek svoje ideje i lični ukus" (str. 134).

Eto, moglo bi se pomisliti, jednog razumnog zapažanja! Ali, Bifon ne može stvarno da prihvati da jedan tako veliki deo ljudskog prosuđivanja poveže sa kulturnim relativizmom, a još manje sa slobodnom voljom pojedinca. Kako on, u praksi, sa svojih relativističkih znanja neosetno prelazi na univerzalistička uverenja možemo videti i iz sledećeg opisa jedne od afričkih populacija, : "Oni imaju iste ideje o lepoti kao i mi" (do tog mesta lepota je samo ideja, više ili manje udaljena od naše, zavisno od naroda o kojem je reč); "jer oni cene lepe oči, mala usta, usne lepih proporcija i lepo oblikovan nos" (str. 277): no, može li se u isti plan stavljati "mala" i "lepa". Naša ideja o lepoti ima tu svojstvenost što se podudara sa lepotom samom...

U stvari, reč "ružan", za koju Bifon zna da joj ne odgovara ista sadržina idući od naroda do naroda, jedna je od najčešće korišćenih na njegovim stranicama. Prosudimo o tome i sami na osnovu sledećeg spiska njegovih "koordinacija". Ponekad su one pozitivne: "manje ružni i belji" (str. 231), "žene (...) su bele, lepe" (str. 271). Ponekad su negativni: "tamniji i ružniji" (str. 237), "ružniji, više žuti" (str. 251), "crni i ružno građeni" (str. 252). A ponekad su takvi da izražavaju oprečnosti, jer je Bifon iznenađen što je naišao na neki izuzetak: "lepo građene, mada crne" (str. 250), "ljudi su tu uglavnom tamni i preplanuli, ali istovremeno prilično lepi" (str. 262), "lepi i preplanuli, mada maslinaste puti" (str. 250), "Oni imaju (...) lepu glavu (...), ali im je koža žuta i preplanula" (str. 267).

I Bifonov estetski ideal je, znači, isto toliko etnocentričan koliko i njegov etički i kulturni ideal; samo još siromašniji dokazima koji ga potkrepljuju. Da bi ustanovio distancu koja ostale narode odvaja od savršenstva, on polazi od Evropljana, sa kojima ih poredi. Prvobitni čovek je bio beo i svaka promena boje predstavljala je degeneraciju; suprotno civilizaciji koja se stiče, fizička lepota je prvobitno data. "Neposredno ispod polarnog kruga u Evropi nailazi se na najlepšu ljudsku rasu" (str. 340). "Priroda, savršena kakva samo ona može biti, stvorila je bele ljude" (str. 303-304).

Uprkos svojoj apsurdnosti, Bifonove reči su mogle da izvrše toliki uticaj zato što su imale prestiž nauke. S jedne strane, zahvaljujući novom značaju koji je pridavan saznanju, ugled Bifona prirodnjaka poslužio je kao jamstvo dokazima i Bifona antropologa; ni on sam nije propustio da iskoristi argument svoje kompetencije u jednoj oblasti da bi bolje učvrstio svoje ideje u drugoj: "Ako želimo još jedan primer, možemo ga preuzeti od životinja" (str. 290), "primer preuzet od životinja moći će još bolje da potvrdi ono što sam upravo rekao" (str. 315), itd. Priznajući njegov autoritet na jednom mestu, čitalac je bio spreman da ga prihvati i na drugom; ali, da li neko zapažanje u vezi sa životinjama stvarno dokazuje i jednu tvrdnju koja se odnosi na ljudska bića? S druge strane, Bifon još više učvršćuje svoj autoritet podvrgavajući kritičkoj analizi druge autore; to koristi da bi istakao svoje naučno poštenje, svoje zalaganje za istinu i njegov tekst samim tim postaje verodostojniji. Naime, kad god ga neki putopisci opovrgavaju, on ih odbacuje kao nedovoljno uverljive i to ne u ime nekih drugih činjenica već u ime svoje sopstvene doktrine. Amerikanci moraju biti malobrojni, iako putnici tvrde suprotno: "Lako je uočiti da su to veoma uveličane činjenice" (str. 309). Njemu bi odgovaralo da oni ne poznaju ni zakone, ni običaje, a pisci tvrde obrnuto: "Svi autori koji su o tome govorili, nisu obratili pažnju..." (str. 296), "no sve je to doista neautentično" (str. 299), itd.

Ovde je važno napomenuti da za rasijalističke zablude nisu odgovorna velika načela već njihova neopravdano ekstezivna primena. Može se težiti jedinstvenoj, odnosno univerzalnoj lestvici vrednosti i praviti razlika između civilizacije i varvarstva a da se pri tom pojam civilizacije ne proširuje toliko da obuhvati čak i ustaljene načine ishrane, odevanja i higijene: svaka razlika nije razlog da se izriče neki vrednosni sud. Može se težiti tome da se pojavni svet učini razumljivijim i da se unutar haosa uspostavi red, a da se zbog toga ipak ne veruje da sve varijacije imaju zajedničko poreklo i, pre svega, da su fizičke razlike uzrok moralnih i kulturnih razlika (ili obrnuto). Opravdano je razmatrati razlike među kulturama koje razdvajaju prostori i vreme, ali je neprihvatljivo na osnovu toga zaključivati o diskontinuitetu ljudske vrste (a upravo to Bifon prihvata implicitno, a Volter eksplicitno); to je neprihvatljivo zato što takav zaključak protivreči plodovima nepristrasnog saznanja, a istovremeno i zato što potencijalno sadrži kršenje najuzvišenijih etičkih vrednosti čovečanstva, onih čije ustanovljavanje čini deo same definicije onoga što je ljudsko.

Vulgarni rasijalizam

U toku sledećih dvesta godina rasijalistička doktrina, kakvu je postavio Bifon, pretrpeće, pod uticajem delovanja više ili manje originalnih mislilaca, dosta izmena. Ali, pre nego što razmotrimo neke od tih njihovih originalnih doprinosa, bilo bi korisno da se upoznamo sa opštim shvatanjima koja su vladala u toku druge polovine XIX veka, dakle, sto do sto pedeset godina posle Bifona. Zbog njihove reprezentativnosti, opredeliću se ovde za dva autora – Renana i Le Bona; za prvoga stoga što je jedan od velikih mislilaca XIX veka, a za drugog zato što je, zahvaljujući svom popularizatorskom talentu, uspeo da mu se dela prevedu na dvanaestak jezika i da budu umnožena u stotine hiljada primeraka; pre svega, to je slučaj sa njegovim spisom *Psihološki zakoni razvoja naroda*. Što se tiče rasa, i Renan i Le Bon imaju i originalne ideje, ali ću, za početak, te njihove ideje ostaviti po strani da bih u delima te dvojice autora istakao sedimente jedne opšte i anonimne, u to doba vladajuće rasijalističke ideologije, da bih prikazao jednu vrstu zdravog rasijalističkog razuma, odnosno ideje koje bi mogle naći svoje mesto u *Rečniku opšteprihvaćenih ideja* toga vremena.

Originalni Renanov doprinos odnosi se na opoziciju između arijske i semitske "rase". Ono što nije originalno i na čemu se on i ne zadržava, već samo usvaja i prenosi, to je podela čovečanstva na nekoliko velikih rasa – belu, žutu i crnu – i uspostavljanje hijerarhije među njima. Te tri rase imaju različito poreklo. U tome se Renan pre pridružuje Volteru nego Bifonu. Što se tiče pripadnika bele rase, filologija je, po njegovom uverenju, uspela da utvrdi njihovu zajedničku postojbinu ("Emaus ili Belurtag"), ali se ona ni u kom slučaju ne bi mogla složiti da odatle potiču i druge ljudske vrste: "Ona sa indignacijom odbija da isti zaključak izvede i o kineskoj, a još manje o nekim još inferiornijim rasama", odnosno o crnoj (*Opšta istorija*, str. 587).

Kao Renan, Gobino i Ten, čije ideje najčešće samo rezimira i sistematizuje, Le Bon je poligenist i ljudske rase izjednačuje sa životinjskim vrstama (čemu se Bifon, kao što smo videli, s punim pravom protivio). "Oslanjajući se na veoma jasne anatomske kriterijume, kao što su boja kože, oblik i zapremina lobanje, moglo se ustanoviti da ljudski rod sadrži nekoliko jasno razgraničenih vrsta, koje su verovatno i veoma različitog porekla" (*Zakoni*, str. 8). Upotrebljavamo radije reč "rasa" nego "vrsta", kaže Le Bon, da ne bismo vređali hrišćansku osetljivost, koja bi želela da svi ljudi pripadaju istoj vrsti: nauka se ovde suprotstavlja religijskoj predrasudi!

Načinimo sada jedan sasvim kratak prikaz karakteristika koje ovi autori pridaju trima pomenutim rasama.

Za Renana inferiornu rasu čine afrički Crnci, australijski urođenici i američki Indijanci (svrstani, dakle, svi u istu grupu, ne prema zajedničkim fi-

zičkim osobinama, već prema svojoj kulturnoj inferiornosti). Renan pretpostavlja da je na samom početku čitava Zemlja bila prekrivena pripadnicima tih rasa, a da su ih kasnije druge rase eliminisale. "Naseljavajući nove krajeve, Arijci i Semiti su svuda na svom putu nailazili na poludivlje rase koje su istrebljivali" (*Opšta istorija,* str. 585). Obratimo pažnju na to da se o istrebljivanju govori bez izricanja bilo kakvog vrednosnog suda. Inferiorne rase ne samo da su primitivne i necivilizovane (ta tri termina upotrebljavaju se kao sinonimi), nego su i nesposobne da se civilizuju, jer su neosetljive prema napretku, i to je ono što omogućuje da se opravda poligenistička teza. "Apsolutna nesposobnost za organizaciju i napredak" (str. 586). "Uostalom, ne postoji nijedan primer nekog divljeg plemena koje se uzdiglo do civilizacijskog nivoa" (str. 581). Na jednom drugom mestu Renan govori o "večnom detinjstvu tih rasa, nesposobnih da se usavršavaju" (*Budućnost nauke,* str. 589), o"narodima osudenim na nepromenljivost" (str. 861). Raskid sa humanističkim idealom ovde je sasvim jasan: ono što je Ruso bio proglasio za distinktivnu odliku ljudskog roda, naime njegovu sposobnost da se usavršava, jednom delu čovečanstva ovde je uskraćeno; nema više ni jedinstva vrste, a ni vere da se naporom volje neprekidno mogu ostvarivati novi ciljevi; namesto voluntarizma prosvetiteljskih filozofa (artificijelizma) javlja se izvesno potčinjavanje providenju ("osudeni").

Klalsifikacija velikih rasa koju predlaže Le Bon (ostaviću trenutno po strani njegove inovacije u vezi sa istorijskim rasama) ista je kao i Renanova i predstavlja adaptaciju Bifonovih gledišta. On zapravo razlikuje četiri (a ne više tri) stupnja. Na samom dnu lestvice, po njemu, su "primitivne rase" (čiji su primerci australijski urodenici): "nikakvog traga kulture kod tih divljaka, koji su još uvek na nivou bliskom životinjama" (*Zakoni*, str. 25). Njihova je sudbina onakva kako ju je već Renan opisao: "Iskustvo nam dokazuje da je svaki inferiorni narod u dodiru sa superiornim sudbinski predodređen da iščezne" (str. 44). Očigledno je da Le Bon ovde govori o jednom sasvim prirodnom procesu, koji ne bi bilo grešno i malo ubrzati, jer ne precizira kako bi do tog "iščezavanja" došlo.

Na sledećem stupnju lestvice su "inferiorne rase", čiji su glavni predstavnici crnci. To su, kako ih je već Renan okarakterisao, rase nesposobne za napredak. "One mogu posedovati neke začetke civilizacije, ali samo začetke" (str. 25); to su "varvari koje je umna inferiornost oduvek sprečavala da se izbave iz varvarstva" (str. 82). Ponekad Le Bon jednostavno prepisuje Renanove rečenice: "Ni u staroj, a ni u novijoj istoriji ne postoji nijedan primer da se neko crno pleme uzdiglo do bilo kakvog stepena civilizovanosti" (*ibid.*).

Sledeća rasa za Renana je "posrednička", odnosno žuta: Kinezi, Japanci, Tatari i Mongoli. I njene karakteristike izvedene su iz naziva koji joj je dat; ona se može civilizovati, ali samo do izvesnog stepena; u suštini je nedovršena, jer je prošavši kroz stadijum detinjstva odmah zašla u starost, ne

dostigavši nikada istinsko zrelo doba: "Kina, to staro izborano dete" (*Istorija naroda Izraela*, str. 33). Pored već pomenutih, i Kina se pridružuje ne-ljudskom delu čovečanstva: "Kina je u neku ruku Evropa koja se ne može usavršavati" ("Istorija javnog obrazovanja u Kini", str. 577). I sam njen jezik ima "neorgansku i nepotpunu strukturu" (*Poreklo govora*, str. 99) i "mišljenja smo da je i kineska civilizacija nepotpuna i defektna". (*Opšta istorija*, str. 588). Vrednosni sud dat je bez oklevanja: "U odnosu na naš Zapad, čak i u njegovim najgorim vremenima, Kina (...) je uvek bila inferiorna" ("Religijske sudbine...", str. 233). Jedan jezik i jedna kultura procenjuju se očigledno aršinom drugog jezika i druge kulture. Međutim, šta nam daje pravo da jednu od njih uzimamo kao normu? Renan se na tome ne zadržava, za njega je to nešto očito, za šta nisu potrebni argumenti. Te posredničke rase ne samo da su nedovoljno produktivne, već predstavljaju i potencijalnu opasnost po superiorne rase. "Tatarske rase (...) delovale su kao bič božji samo zato da bi uništavale stvaralaštvo drugih" ("O udelu semitskih naroda u istoriji civilizacije", str. 322).

Rase koje Le Bon u svojoj klasifikaciji naziva "srednjim" nalaze se na trećem stupnju lestvice: to su "Kinezi, Japanci, Mongoli i semitski narodi" (*Zakoni*, str. 25). I kod njega su Japanci i Arapi svrstani u jednu grupu jedino prema civilizacijskim kriterijumima; na osnovu Renanove potpodele bele rase na arijsku i semitsku, Le Bon je izveo zaključak o inferiornosti ove druge i priključio je žutoj rasi.

Na vrhu Renanove lestvice nailazimo na "superiornu" ili belu rasu, koja, kako je za nju već rekao Bifon, poseduje lepotu i prema apsolutnim kriterijumima: "One (obe te rase, i arijska i semitska) jedine poseduju suvereni karakter *lepote*" (*Opšta istorija*, str. 576). One se nikada nisu ni nalazile u primitivnom stadijumu, njima je civilizacija u krvi. "Vidimo da su svuda te rase na izvesnom stepenu kulture (...). Stoga valja pretpostaviti da one nisu ni prošle kroz primitivni stadijum i da su, od samog početka, u sebi nosile klicu budućih progresa" (str. 581). Nekim rasama civilizacija je urođena, druge su za nju neprijemčive: dakle, treba se odreći jedinstva ljudske vrste i prihvatiti volju proviđenja. Po Renanu, to dokazuje i istorija: jedino su različiti predstavnici bele rase doprineli napretku svetske civilizacije. "Jevreji, Sirijci i Arapi naizmenično su se uključivali u stvaranje opšte civilizacije i u njoj odigrali izvesnu ulogu, kao integralnom delu rase koja je mogla ići dalje; isto se pak ne bi moglo reći za crnu, ni za tatarsku, pa čak ni za kinesku rasu, koja je stvorila jednu posebnu i isključivo svoju civilizaciju", (str. 577). Inferiorne rase su, prema tome, potisnute u jedno čovečanstvo nižeg reda.

Na vrhu Le Bonove lestvice nalazimo samo jednu jedinu ljudsku grupu: "U superiorne rase mogu se uvrstiti samo indoevropski narodi" (str. 26). Kriterijum koji omogućuje takvo klasifikovanje je, kao i kod Bifona, razum

i njegova ostvarenja – tehnička dostignuća. "Kod svih primitivnih i inferiornih rasa (...) uočava se veća ili manja nesposobnost za razmišljanje" (str. 26-27); nasuprot tome, kod superiornih, veliki pronalasci u umetnostima, naukama i industriji (...) parna mašina, električna energija, svedoče o delima koja su stvorili" (str. 26). Razlika između onih na vrhu i onih na dnu lestvice ogromna je. O tome je Renan govorio: "A što se tiče inferiornih rasa (...) čitav ambis ih udaljava od velikih porodica o kojima smo upravo govorili" (*Opšta istorija*, str. 580-581), a Le Bon ponavlja: "Duhovni ponor koji ih razdvaja očevidan je" (*Zakoni*, str. 26).

Ideja o nejednakosti ljudskih rasa neprekidno je prisutna u Renanovoj misli, čak i kada o tome izričito ne govori. To je za njega nešto što se jednostavno samo po sebi razume. "Niti su ljudi jednaki, niti su rase jednake. Crnac postoji, na primer, samo zato da bi služio stvarima koje belac smatra velikim i koje želi da ostvari" (*Filozofski dijalozi*, str. 556). On se užasava i od pomisli šta bi se desilo kada bi oni izmenjali uloge. "Odsustvo zdravih ideja o nejednakosti rasa moglo bi dovesti do potpune degradacije (...). Zamislimo samo kako bi izgledala Zemlja kada bi bila naseljena isključivo crncima, koji bi u okrilju opšte osrednjosti sve svodili na individualna zadovoljstva" (str. 591).

Upravo takvo Renanovo gledanje na stvari objašnjava i njegovo reagovanje na Gobinoovu knjigu: uprkos značajnim rezervama, o kojima ćemo govoriti kasnije, on ipak njemu upućuje pismo puno neskrivenih hvala koje su daleko od toga da budu obična učtivost: "Napisali ste jednu od najznačajnijih knjiga, duhovno veoma snažnu i veoma originalnu" ("Pismo Gobinou", str. 203), "snaga, uzvišenost i logika koje, bez ikakve rezerve, ocenjujem zadivljujućim! Vaše poslednje stranice zaista zapanjuju snagom i poletom: citiraću ih" (str. 204-205). To poslednje obećanje, koje je, po Renanu, trebalo da predstavlja najveći kompliment, nikada nije ispunio; Renan je izbegavao svako javno pozivanje na Gobinoa, možda zato da ne bi ugrozio sopstvenu slavu (što ne znači da ga je potkradao: njihovi spisi potiču iz istog perioda, obojica su svoje ideje crpli iz istog "zdravog razuma" sredine koja ih je okruživala; Gobino je za Renana pre rival – i to, kao rđav filolog, pomalo kompromitujući rival– nego izvor).

Kada je 1890. godine pisao predgovor za *Budućnost nauke*, knjigu napisanu 1848, jedan od glavnih prigovora koje je uputio svom spisu iz mladosti bio je taj što nije dovoljno pažnje obratio na hijerarhiju među ljudskim društvima. "Nije mi bila dovoljno jasna nejednakost među rasama" (str. 723). U vreme pisanja pomenutog predgovora više nije bilo tako. "Opšti zakoni razvoja civilizacije su utvrđeni. Nejednakost rasa je potvrđena" (str. 274). Međutim, po našem mišljenju, ideja o nejednakosti i u njegovim tekstovima, napisanim oko 1848, u *Budućnosti nauke, Poreklu govora* i *Opštoj istoriji semitskih jezika* bila je već prisutna. Ko zna šta bi se tu još moglo naći da

se Renan "osvestio" na vreme! U čitavom periodu između ta dva datuma Renan nije zaboravljao svoje principe: "negiramo kao fundamentalnu zabludu da između ljudskih bića i rasa postoji jednakost: viši delovi čovečanstva moraju odlučivati o onim nižim" ("Novo pismo g. Strosu, str. 455). Nakon toga, može li neko sebe i dalje proglašavati relativistom, kao što to čini Renan, i tvrditi da su sve vrednosti društveno i istorijski određene? Relativistička fasada samo skriva jednu jednostavno etnocentrističku konstrukciju.

Iz takvog viđenja rasa sasvim prirodno proizlaze neke praktične konsekvence. U *Budućnosti nauke* Renan razmatra jedan vaspitni projekat koji još uvek čuva tragove prosvetiteljske epohe (Helvecija i Kondorsea): "Naučno i eksperimentalno proučavanje *edukacije primitivnih rasa* postaće jedno od najzanimljivijih pitanja koja će se postavljati pred evropsku misao" (str. 1033); no, istovremeno sa ovim projektom, u *Poreklu govora* nastaje i jedan drukčiji projekat, koji bi se mogao shvatiti kao apsolutno imeprijalistički: "Pošto su arijska i semitska rasa (...) predodređene da osvoje svet i da ujedine ljudsku vrstu, na sve ostale, u odnosu na njih, treba gledati kao na neku vrstu probnog kamena, prepreku ili pomoćno sredstvo" (str. 115). Očigledno da proviđenje još uvek odlučuje o ulozi različitih populacija na Zemlji; dostojanstvo subjekta poseduje jedino bela rasa, dok se ostale moraju zadovoljavati instrumentalnim funkcijama; one ne postoje po sebi, već samo u optici vladarskog projekta za koji je predodređena bela rasa.

U "Intelektualnoj i moralnoj reformi Francuske" Renan nešto podrobnije objašnjava to svoje viđenje: "priroda je stvorila jednu rasu radnika i to je kineska rasa (...), zatim rasu zemljoradnika, nju čine crnci (...); – rasu gospodara i vojnika, to je evropska rasa (str. 390). Njegov je projekat stvaranje Svetske države ("ujediniti ljudske vrste"), u kojoj bi rase zamenile klase; no, u njegovoj viziji ima još manje plemenitosti nego u Kontovoj, kojom se možda inspiriše. Sve je delo prirode; prema tome, uzaludno je protiviti se. Ne postoji nikakav zajednički ideal čovečanstva, već onoliko modela sreće koliko i rasa. "Život koji revoltira naše radnike usrećio bi nekog Kineza, ili felaha, bića koja nimalo nisu ratnička. Neka svako radi ono za šta je stvoren i sve će ići kako treba" (str. 391). Moglo bi se postaviti pitanje kako je moguće da jedan narod u celini bude predodređen za jednu jedinu funkciju. Međutim, za Renana dokazi nisu problem; ako mu neki zatreba, začas će ga izmisliti: "Kod nas je i čovek iz naroda skoro uvek degradirani plemić" (str. 390). Po tome bi se reklo da su Francusku, a možda i čitavu Evropu, u početku naseljavali sve sami ljudi plemenite krvi; jedni su to i ostali, a drugi, pošto su osiromašili, postali su običan narod!

Ako je funkcija ratničke i osvajačke veštine od prirode data, onda su osvajački ratovi potpuno opravdani, samo pod uslovom da se ne vode između "gospodara", već da omogućuju pokoravanje radničkih i seljačkih naroda; drugim rečima, savršeni rat to je kolonijalni rat. Osim toga, takav rat ima,

po Renanu, još jednu i to veoma dragocenu prednost: on omogućava mirno i nesmetano proučavanje pokorenih naroda. "Naučna istraživanja u Alžiru potvrdiće, između ostalog, francusku slavu XIX veka i poslužiti kao najbolje opravdanje jednog osvajačkog pohoda" ("Berbersko društvo", str. 550).

Kao što ga nije nimalo uzbudivalo istrebljivanje inferiornih rasa u prošlosti, sasvim se hladnokrvno odnosi i prema njihovom pokoravanju u budućnosti: "Kada jedna superiorna rasa pokori zemlju neke inferiorne rase i u njoj se nastani da bi njome vladala to uopšte nije nešto što treba da nas užasava" ("Reforma", str. 390). Renan voli da kaže, kao što ćemo videti kasnije, da rezlutati nauke ne treba da utiču na političke odluke; a ovde, baš nauka – filologija ili etnologija – presuđuje o superiornosti ili inferiornosti rase; upravo ona dozvoljava da se jedan čin okvalifikuje kao užasavajući ili pak prihvatljiv, pa čak i poželjan (budući da je u skladu s prirodom i da je usmeren ka progresu). Zapazićemo da su "zakon prirode" ili "nauka" postali moderni sinonimi za "proviđenje" ili "sudbinu". S jedne strane, postoje superiorne rase i zemlje, predodređene da se šire van svojih granica, a s druge strane, inferiorne, odnosno rase radnika i seljaka, kojima je sudbina dodelila da igraju komplementarnu ulogu: ulogu da primaju u svoje okrilje ratnike-osvajače. Renan, dakle, teži ka univerzalnoj harmoniji i s pravom se poziva na proviđenje. "Koliko su osvajački ratovi među jednakim rasama za osudu (Nemačka nije imala pravo da napada Francusku), toliko je obnavljanje inferiornih ili izopačenih rasa od strane superiornih opravdano sudbinom čovečanstva" (*ibid.*).

U drugim prilikama Renan ne razmatra samo transformaciju društvenog života drugih rasa već i njihovu fizičku transformaciju putem unošenja kvalitetne krvi superiornih: dvostruko eugeničkim postupkom, što znači imperijalističkim. Tako Renan piše Gobinou suprostavljajući se njegovom pesimizmu: "Vrlo mala količina plemenite krvi, uneta u krvotok jednog naroda, dovoljna je da ga oplemeni" (str. 204). Te tvrdnje o potrebi regenerisanja inferiornih rasa u delu "Intelektualna i moralna reforma" javljaju se istovremeno sa prvim formulacijama eugenizma Darvinovog rodaka Galtona. U svom pismu Gobinou, Renan precizira da nema u vidu najniže rase (crnce, na primer), čiji je položaj beznadežan i koji su, kao što nam je već dato do znanja, osuđeni na istrebljenje, već prelazne rase, ili pak niže slojeve bele rase. Ali, zar nakon toliko značaja pridavanog proviđenju ostaje još mesta za čovekovu volju, koju, na drugim mestima, Renan toliko uzdiže?

Le Bonov stav odlikuje se tendencijom da hijerarhiju rasa poistoveti sa hijerarhijom polova i klasa (mada smo videli da se ova poslednja javlja i kod Renana). Da bi se proučavale inferiorne rase, nije potrebno ići u Afriku: dovoljno je obratiti pažnju na naše radnike. "Najniži slojevi evropskih društava homologni su društvima primitivnih stvorenja (*Zakoni*, str. 27). "Dovoljno bi bilo (...) pustiti da prođe izvesno vreme pa uveriti se da, u

intelektualnom pogledu, između viših i nižih slojeva jedne populacije postoji isto toliko veliko rastojanje koliko je i između belca i crnca, ili pak između crnca i majmuna" (str. 37). Unutar svake zemlje postoji jedan deo populacije koji ne može prihvatiti civilizaciju; Le Bon zapaža da se velika pretnja nadvija nad budućnošću SAD, koje su kao radnu snagu primile isuviše veliki broj pripadnika inferiornih rasa.

Da bi se proučavalo funkcionisanje primitivnih mentaliteta nije čak potrebno otići ni u fabriku ili na farmu: dovoljno je ući u kuhinju i za trenutak zaustaviti pogled na tom inferiornom biću kakvo je vaša supruga (Le Bonov čitalac obavezno je muškarac). Posmatrač i posmatrani će se "u duhovnom pogledu potpuno razlikovati". "Oni mogu imati zajedničke interese, zajednička osećanja, ali ih nikad ne mogu vezivati iste misli (...). Samo razlika između njihovih logika biće dovoljna da među njima stvori nepremostiv jaz" (str. 32); vidimo da, prema Le Bonu, civilizovani belac vodi jedan opasan život, budući da je okružen brojnim ponorima. Dokaz o inferiornosti žena i njihovoj sličnosti sa crncima dr Le Bonu pružila je kraniologija, drugi njegov specijalitet. Lobanje belaca su veće od crnačkih – ali samo kod muškaraca; muške lobanje su veće od ženskih – ali samo kod belaca. "Prosečna lobanja Parižanki ubraja se među najmanje od svih ispitivanih; po veličini je približna lobanjama Kineskinja, a jedva nešto veća od ženskih lobanja iz Nove Kaledonije" (str. 42). Ovome nikakav komentar nije potreban.

Naučni determinizam

Kao što smo videli, rasijalističko učenje se od samog svog početka vezivalo za uspon nauka, odnosno za scijentizam, koji se ogleda u učvršćivanju ideologije pomoću nauke. Uporedno prikazivanje Bifona i Didroa u *Enciklopediji* nije slučajno. Videćemo da će se njihove doktrine u toku sledećeg perioda, kada rasijalistička misao bude dostigla svoj najviši uspon, odnosno u drugoj polovini XIX veka, još više preplitati. Imajući to u vidu, moramo pažljivo razmotriti scijentističke pretpostavke rasijalističkog učenja u delima onih koji će postati i njegovi najrevnosniji popularizatori, a to su: Ten, Renan i Gobino.

Kao što smo već videli, scijentizam, pre svega, počiva na dva postulata: na integralnom determinizmu i potčinjavanju etike nauci. Veliki pobornik determinizma u drugoj polovini XIX veka Hipolit Ten istovremeno je i jedan od najuticajnijih rasijalista. Po njemu, nijedan događaj se ne dešava bez uzroka; naš način mišljenja, pa čak i osećanja, a da ne govorimo o našim činovima, diktiraju nam savršeno prepoznatljivi i izuzetno postojani uzroci.

Taj determinizam je integralan pre svega po tome što zadire u najtananije elemente svakog fenomena: "I ovde je reč o jednom mehaničkom problemu: ukupno delovanje je u celini određeno veličinom i pravcem sila koje ga proizvode" (*Istorija engleske književnosti*, str. 29). Ali, on je isto tako integralan i zbog toga što se odnosi na svaki oblik aktivnosti: "Isto je tako sa svakom vrstom ljudske aktivnosti, književnošću, muzikom, likovnim umetnostima, filozofijom, naukama, državničkim poslovima, industrijom i svim ostalim. Svaka je od njih uzrokovana nekom moralnom sklonošću, ili pak skupom takvih sklonosti: ako taj uzrok postoji, postoji i aktivnost, ako se on ukine, nestaje i aktivnosti" (str. XXXVIII).

Na nauci je da nam tačno otkrije kako stvarno funkcioniše taj determinizam. "Ovde (u psihologiji), kao i drugde, pošto se sakupe činjenice, treba krenuti u potragu za njihovim uzrocima, jer sve činjenice, bile one fizičke ili moralne, nečim su uzrokovane; neke ambicijom, neke smelošću ili istinoljubivošću, a takođe i varenjem, pokretima mišića, toplotom proizvedenom pri razmeni materija. Porok i vrlina su isto tako produkti kao što su vitriol i šećer, i svaka složenija datost nastaje kao skup drugih jednostavnijih datosti od kojih zavisi. Nauka nije ništa drugo do otkrivanje tih uzroka, pa, prema tome, jasno je da ni moral ne predstavlja nešto odvojeno od ostalog. Ovde dolazimo do jedne Helvecijeve formulacije: "Verovao sam da moral treba posmatrati kao svaku drugu nauku i baviti se njime kao što se bavimo eksperimentalnom fizikom" (*O duhu*, "Predgovor", t.I, str. 97).

U jednom tako predodređenom svetu ostaje li bilo kakvog mesta za slobodno delovanje? Ten bi želeo da u to poveruje. "Jedno analogno otkriće (analogno otkriću zakona u prirodnim naukama) treba da ljudima omogući da predviđaju i do izvesnog stepena modifikuju istorijske događaje" (*Istorija*, str. XXIII). Ali koji je taj stepen? Reklo bi se da se Ten iz ove neprilike izvlači uplitanjem "moralnih dispozicija" ili "istorijskih sila", predstavljajući ih kao izvore individualne aktivnosti (na taj način mu se više ne bi moglo prigovoriti da ih zanemaruje) i kao rezultantu delovanja brojnih individua, u kom slučaju postaju podložni uticaju.

Pa ipak, ostaje i dalje da pojedinac kao takav ni o čemu ne odlučuje i da nema mesta za autonomnu etiku: "Pravo upravljanja ljudskim verovanjima je u potpunosti prešlo na stranu eksperimenta i (...) pravila ili doktrine, umesto da određuju vrednost naučnog i eksperimentalnog proučavanja, upravo od njega dobijaju svoju verodostojnost" (Predgovor drugom izdanju *Kritičkih istorijskih eseja*, str. XXI). Ovde je sasvim jasno da je za Tena relacija između saznanja i morala jedna čista i jednostavna inverzija relacije koja je prethodila prosvetiteljskom periodu: nekada je bilo na doktrinama da utvrđuju vrednost eksperimentalnog proučavanja, a sada će upravo takvo proučavanje, svojim prestižom, definitivno potvrđivati moralna pravila ili im pak oduzimati svaku validnost. Komentarišući *Naslednost* Teodila Riboa,

(Theodule Ribot, *l'Hérédité)*, delo koje se uključuje u tokove društvenog darvinizma (nadživljavanje sposobnijeg), Ten zaključuje: "Nauka stiže do morala jedino traganjem za istinom" *(Poslednji kritički istorijski eseji, str. 110)*. Moral je tako samo dodatni proizvod do kojeg stižu oni koji strpljivo traganju za istinom.

Zapazili smo već da za Tena između sveta prirode i ljudskog sveta više nema razlike: ista kauzalnost deluje i u jednom i u drugom, proizvodeći, zavisno od slučaja, vitriol ili porok. Da bi opisao svet ljudi, Ten najradije uzima metafore iz biljnog carstva: umetnička dela su seme koje pada na tle i koje vetar nosi i mrazevi mrznu; a potom ono niče, bokori se i cveta. "U moralnom svetu, isto kao i u fizičkom, ima parova koji su čvrsto povezani i univerzalno rasprostranjeni. Sve što u jednom od tih parova proizvodi, kvari ili ukida prvi član, posredno proizvodi, kvari ili ukida i drugi" (*Istorija* str. XXXVIII-XXXIX).

Sledstveno tome, ni između prirodnih i društvenih nauka nema neke značajne razlike; o tome svedoče brojne formulacije u kojima se psihologija poredi sa hemijom, ili istorija sa fiziologijom. Tome se ne treba čuditi: "I naukama koje proučavaju moral otvoren je put, sličan putu prirodnih nauka; (...) istorija, koja se među njima pojavila poslednja, može da otkriva zakone kao i njene starije sestre (...) i ona može, isto kao i one, da vlada koncepcijama i rukovodi ljudskim naporima (*Eseji*, str. XXVIII). Vidimo kako nauka ne postavlja sebi samo zadatak da otkriva ciljeve čovečanstva, kao sekundarni proizvod svoje aktivnosti, već preuzima ulogu direktnog predvodnika društva. Ako između prirodnih i društvenih nauka i postoji neka razlika, ona nije u karakteru i delovanju njihovih sadržaja, već u lakoći i preciznosti proučavanja kod jednih i kod drugih.

Razlog zastupanja takvog jedinstva među naučnim disciplinama treba tražiti u Tenovom shvatanju jedinstva sveta; on propoveda jedan isto toliko integralan materijalizam koliko je integralan i njegov determinizam. "Između istorije prirode i ljudske istorije mogle bi se nabrojati i mnoge druge analogije. To je zato što su njihove dve materije slične" (*Eseji*, str. XXVII). Taj postulat će opširno obrazlagati na više primera – koji su, međutim, nespojivi. I kod jedne i kod druge, datosti se prirodno dele na jedinke, vrste i rodove (!). I kod jedne i kod druge, predmet se neprekidno transformiše. I kod jedne i kod druge, molekul se prenosi nasleđivanjem i lagano modifikuje pod uticajem sredine. U stvari, ono što je i jednoj i drugoj zajedničko, jasno se vidi, to su samo *reči* kojima je Ten odlučio da se služi. On je sav srećan što može da konstatuje kako i drugi oko njega utvrđuju slične korelacije između fizičkog i moralnog sveta. Naši preci su imali lobanju za četrdesetinu manju od naše i njihove misli nisu bile tako jasne kao što su naše: "Taj četrdeseti deo, za koji je uvećan kapacitet naše lobanje, označava usavršavanje sadržine" (*Poslednji eseji*, str. 108).

U svemu tome Ten nam se ukazuje kao verni, ali i hiperbolični sledbenik materijalizma i scijentizma enciklopedista, Helvecija, Didroa, kao i de Sada. Ali,ipak, on je nepomirljivi protivnik ideja prosvetiteljskih mislilaca jer u njima vidi samo procvat onog "klasičnog duha", koji je tako nemilosrdno kritikovao u *Poreklu savremene Francuske* i koji je doveo do Francuske revolucije. Kako to shvatiti? Tako što je Ten implicitno pristupio jednom razdvajanju: od prosvetiteljskih mislilaca prihvata veru u determinizam i sve što iz nje proističe; odbacuje univerzalizam, verovanje u suštinsko jedinstvo ljudske vrste i u jednakost kao ideal. U stvari, Ten od prosvetitelja zadržava materijalizam, a odbacuje humanizam. Pogledajmo, uostalom, kako na tim istim stranicama odbacuje univerzalistički kredo:

"U prošlom veku smatralo se da su ljudi svih rasa i svih epoha, Grk, varvarin, Hindus, čovek Renesanse i onaj iz XVIII veka približno slični, izliveni u istom kalupu i to sve prema izvesnoj apstraktnoj koncepciji koja se primenjivala na čitavu ljudsku vrstu. Poznavali su čoveka, ali nisu poznavali ljude; (...) nisu znali da je moralna struktura jednog naroda i jednog vremena isto toliko posebna i isto toliko različita koliko i fizička struktura jedne porodice biljaka ili jednog životinjskog reda" (*Istorija*, str. XII-XIII).

Ruso je smatrao da ljude treba upoznati u svoj njihovoj raznolikosti da bi se bolje upoznao čovek; istina je da on lično nije mnogo vremena posvetio prvoj etapi. A što se tiče Tena, on je odustao od druge: ne postoji čovek, već samo *ljudi* u svojoj istorijskoj i geografskoj raznolikosti; ljudske grupe su isto toliko međusobno različite koliko su to i životinjske ili biljne vrste. On se, dakle, tu odvaja ne samo od Rusoa već takođe i od Didroa, koji je još uvek verovao u univerzalnost ljudske prirode, da bi se pridružio Volteru, poborniku poligeneze. Napustili smo, eto, tle univerzalizma, u okviru kojeg se formirala scijentistička filozofija; on, znači, za nju nije bio neophodan uslov, već samo jedna slučajna okolnost, budući da se taj isti scijentizam (vera u determinizam i potčinjavanje etičkog) može kombinovati i kombinovaće se, i to prvenstveno u XIX veku, isto tako i sa relativizmom i odbacivanjem jedinstva ljudskog roda, sa rasijalističkim i nacionalističkim doktrinama koje će u Tenu naći vrelo svoje inspiracije.

Vladavina nauke

Ako Ten prevashodno prihvata integralni determinizam Didroa, drugi autor koji će izvršiti presudan uticaj na razvoj rasijalizma, Renan, postaće sveštenik kulta nauke, i pored toga što osim uzroka koji prevazilaze pojedince rado priznaje i delovanje slobodne volje. Svoj naučnički put započinje jednom himnom nauci, spisom *Budućnost nauke,* napisanom 1848. godine.

Knjiga će se pojaviti tek 1890. godine, no Renan nikada neće napustiti glavne smernice učenja koje u njoj propoveda i sva njegova dela napisana između ta dva datuma iz nje će crpsti i primere i argumente. Nauka je najusavršenije delo čovečanstva, njegovo najslavnije poglavlje. "Napredak pozitivističkog istraživanja je najsvetlija tekovina čovečanstva (...) – Svet bez nauke, to je robovanje, to je čovek koji pokreće vodenički kamen, potčinjen materiji, ravan teglećoj marvi ("Visoko obrazovanje u Francuskoj", str. 70). Bez nauke, čovečanstvo bi bilo nedostojno našeg poštovanja. "Mi volimo čovečanstvo zato što je stvorilo nauku; stalo nam je do moralnih vrednosti zbog toga što se jedino časne rase mogu zalagati za nauku" ("Ispit filozofske savesti", str. 1179). Nauka zaslužuje takvo mesto zato što jedino ona vodi rešavanju enigmi čovečanstva; njena uloga "je da čoveku definitivno otkrije šta je šta i da ga samome sebi objasni" (*Budućnost nauke*, str. 746). Drugim rečima, nauka, i jedino ona, može nam otkriti istinu. Upravo prisustvo nauke u Evropi i njeno odsustvo na Istoku i u Americi istovremeno su i pokazatelj i uzrok superiornosti prve i inferiornosti drugih. Temelj svake civilizovane nacije je nauka ("Govor u Koležu Francuske", str. 876).

Ako je nauci dato takvo počasno mesto, šta je sa moralom? Gde smestiti dobro u odnosu na istinito? Po tom pitanju Renan se, na prvi pogled, pre priključuje Rusou nego Didrou. O prirodi, razume se, misli kao i ovaj poslednji – da je amoralna. "Sunce je, ne skrivajući se, gledalo najveće očajnike i smešilo se najvećim zlodelima". Ali, iako tako vidi prirodu, Renan ne smatra da bi iz njene amoralnosti trebalo izvoditi jedan drukčiji moral (odnosno "amoral"); naprotiv, to zapažanje ga navodi na to da potvrdi autonomiju ideala u odnosu na realnost, naime autonomiju onoga što treba da bude u odnosu na ono što jeste. "Ali u čoveku se javlja jedan sveti glas koji mu govori o sasvim drukčijem svetu, svetu idealnog, svetu istine, dobrote i pravde" ("Pismo g.Gernu", str. 677).

Prema tome, nauka i etika treba da ostanu autonomne. U jednoj od svojih prvih knjiga, *Opštoj istoriji i uporednom sistemu semitskih jezika*, preuzimajući jednu rečenicu Aleksandra fon Humbolta (koja se, pak, nadovezuje na jednu staru filozofsku tradiciju), Renan piše: "Da bi nauka bila nezavisna, potrebno je da je ne opterećuje nikakva dogma, kao što je za moralna i religijska verovanja od bitne važnosti da ostanu van uticaja rezultata do kojih je nauka došla svojim dedukcijama" (str. 563). Renana ne zanima da li bi nauka i moral, van te svoje neophodne autonomije, mogli da imaju i neku zajedničku osnovu; on samo ukazuje na opasnosti od njihovog međusobnog približavanja: "Najveća greška koju mogu učiniti filozofija i religija jeste da svoje istine učine zavisnim od neke određene naučne ili istorijske teorije" ("Pristupna beseda u Francuskoj akademiji", str. 747). Osim toga, autonomija je i u interesu nauke: "Da ne bismo izneverili nauku, oslobodimo je izjašnjavanja o tim problemima u kojima je angažovano toliko interesa. Budite uvereni da, ako je opteretite obavezom da vam pruža

elemente za taktiziranje, mnogo puta će vas iznenaditi svojom sasvim otvorenom nepredusretljivošću. Ona ima preča posla: zahtevajmo od nje jednostavno istinu" ("Šta je nacija?", str. 899). Istina i dobrota ostaju ovde strogo razdvojene.

Ali, takva situacija ima nečeg paradoksalnog. Kako istovremeno tvrditi da se nauka nalazi na najvišem stupnju ljudskih vrednosti i da ponašanje pojedinaca, kao i zajednica, treba da ostane van nje, isključivo u domenu morala i politike, koji su potpuno nezvisni od nauke? Drugom jednom prilikom, uz sve priznavanje načelnog razdvajanja te dve oblasti, pa čak i priznavanja njihove komplementarnosti, Renan *konstatuje* kao utvrđenu sledeću činjenicu (mada se uzdržava da o njoj i prosudi): danas nauka trijumfuje, dok religija i filozofija, za koje se smatralo da vladaju u svetu morala, propadaju. "Vidim budućnost istorijskih nauka, ona je neprocenjiva (...). Ali, ne vidim budućnost filozofije, u dosadašnjem smislu te reči" (Metafizika i njena budućnost", str. 682-683). Odatle kod Renana i iskušenje da postepeno usvoji novo značenje te reči. "Pravi filozofi postali su filolozi, hemičari, fiziolozi (...). Nekadašnje pokušaje sveobuhvatnog objašnjavanja sveta zamenile su serije strpljivih istraživanja prirode i istorije" (str. 683-684). A pogotovo tamo gde je reč o ljudskim pitanjima, pojedinačne humanističke nauke preuzele su mesto filozofije. "Po mom mišljenju, prvenstveno su istorijske nauke pozvane da zamene apstraktnu, školsku filozofiju u rešavanju problema koji danas u najvećoj meri zaokupljaju ljudski duh (...). U tom smislu, istorija, hoću reći istorija ljudskog duha, istinska je filozofija našeg vremena ("G. Kuzen", str. 73-74; up. *Budućnost nauke*, str. 944).

Pa prema tome, ako je nauka zaista zamenila filozofiju, ne treba li se radije, pri rešavanju ljudskih problema, okretati njoj i od nje tražiti savete, nego od onoga koji je do tada zauzimao njeno mesto? To upravo i jeste sledeći korak za koji se Renan odlučuje. "Jedino pitanje koje zanima filozofiju to je pitanje kuda ide svet, odnosno zanima je sagledavanje posledica onoga što već postoji" ("Religijska budućnost modernih društava", str. 273). A ako posledice neminovno proističu iz već postojećih datosti i ako je u filozofovoj moći jedino da konstatuje kuda svet ide, ne vidi se zašto on ne bi svoje mesto ustupio naučniku, beskrajno bolje naoružanom za proučavanje sveta, nego što je on. U tom slučaju, etika postaje samo jedna oblast kojom upravlja nauka. Na taj način, eto, Renan je prihvatio i najznačajniji postulat scijentizma (i pored toga što se javno ograđivao od Ogista Konta i njegovog učenja).

Međutim, došavši do kraja svog istraživanja, Renan se suočio s jednim problemom: filozofija, moral i religija, o kojima raspravlja, zastupaju jedinstvo ljudskog roda i pravnu jednakost svih ljudskih bića. A nauka (njegova nauka) "dokazala mu je" da rase nisu jednake. Šta sad? "Očevidno da ta vera u religijsku i moralnu jednakost ljudske vrste, to verovanje da su svi ljudi

božja deca i braća nema nikakve veze sa pitanjem nauke koje nas ovde zanima" (*Opšta istorija*, str. 563). Pošto je odao poštovanje moralu, Renan,zastupnik nauke, smatra da sada ima odrešene ruke da može da konstatuje odsustvo jedinstva i nemogućnost jednakosti i to, kao što smo videli, koliko između rasa (bele, žute i crne), toliko i unutar same bele rase. "Ako bi se, pod izgovorom da je svaka ljudska rasa lepa, sve izjednačile i ako bi se u njihovim različitim kombinacijama tražila ista punoća i bogatstvo, to bi značilo uneti suviše panteizma u istoriju. Ja sam, dakle, prvi koji je uvideo da semitska rasa, u poređenju sa indoevropskom, doista predstavlja jednu manje vrednu kombinaciju ljudske prirode" (str. 145-146).

Podvajanje nauke i etike, kakvo propoveda Renan, usmereno je zapravo samo u jednom smeru, a to znači da moralne dogme (u ovom slučaju dogma o jednakosti ljudskih bića) ne treba da sprečavaju nauku da korektno obavlja svoj posao. Međutim, nije dovoljno samo izjaviti, kao što to Renan čini, da nauka i etika "nemaju nikakve veze jedna sa drugom": ako jedna od njih kaže da su rase nejednake, a druga suprotno, može li se i dalje tvrditi da ta jukstapozicija nije problematična? Tačno je da Renan ne izbegava da između nauke i etike uspostavi most, ali takav kakvim se može služiti samo u suprotnom pravcu: da samo nauka može upravljati ljudima ili opravdavati njihovo ponašanje, preuzimajući na taj način mesto etike. Šta bi inače, ako ne to, opravdavalo njegovu želju da vidi "propast semitske stvari" ("O udelu semitskih naroda", str. 333)? Šta bi mu dopuštalo da istovremeno tvrdi da se arijska rasa, počev od najstarijih vremena, odlikuje "visokim moralnim kvalitetima" (*Opšta istorija*, str. 584) i da ti isti Arijci istrebljuju poludivlje rase na koje nailaze na svom putu (str. 585)? Šta ga navodi na to da zaključi kako pokoravanje jedne inferiorne rase od strane superiorne nema ničeg užasavajućeg ako ne postulat prema kojem tamo gde se oglasi nauka etika nema šta da traži? Zar nam nije govorio da moralne kvalitete ceni samo zbog toga što jedino časne rase mogu da se bave naukom? To poštovanje, odato vrlini, jedva da prikriva potčinjavanje dobra istinitom (ili onome u šta on veruje da je takvo), naime etike nauci; tobožnja autonomija, u stvari, je kamuflaža za novo potčinjavanje, obrnuto onome koje je nauka svojevremeno trpela pod vladavinom religije.

Ne samo ovakav ili onakav pojedinačni sud već i čitava politika nalaziće po Renanu svoju potporu u nauci. I tu Renan polazi od nečega što nam može ličiti na Rusoovo načelo: treba se potčiniti opštoj volji, a ne volji svih; drukčije rečeno, onome što odgovara razumu, a ne željama poslušne većine. "Pošto cilj svake vladavine treba da bude ono što predstavlja najveće dobro za čovečanstvo, proističe da mišljenje većine ima prava da se nametne samo onda kada ta većina predstavlja glas razuma i najprosvećenije mišljenje (...) jedini suveren božanskog prava je razum" (*Budućnost nauke*, str. 101). Po njegovom mišljenju to se upravo ispoljilo 1789. godine. "Kondorse, Mirabo, Robespjer predstavljaju primer prvih teoretičara koji su se uključili u opšte

tokove, nastojeći da na jedan razuman i naukom opravdan način upravljaju čovečanstvom (...). Taj princip se ne može osporavati; mora da vlada isključivo duh; jedino on, odnosno razum treba da upravlja svetom" (str. 748). Na razumu je da društvo usmeri, onosno da mu odredi ciljeve. "Dogma, koju po svaku cenu treba podržati, jeste da se razumu, shodno njegovim načelima, prepusti misija reformisanja društva" (str. 752).

Ali, mi sada znamo da se razum, za Renana, najbolje ovaploćuje u nauci; u tome kontekstu ta dva termina postaju čak međusobno zamenljiva: "Uvek sam verovao da će razum, odnosno nauka da zadobije moć, odnosno da zavlada čovečanstvom" (*Izvor mladosti*, Predgovor, str. 441). To ne znači samo to da će razum postati moćan, već i to da vladanje treba da se oslanja na nauku. Na jednom drugom mestu Renan tu svoju misao nešto preciznije objašnjava: "Nauka je duša jednog društva, jer ona je razum. Zahvaljujući njoj postiže se vojna i industrijska superiornost, a jednog dana postićiće se i društvena, hoću da kažem takvo socijalno stanje koje će obezbeđivati onu količinu pravde koja odgovara suštini sveta. Svoju moć nauka stavlja u službu razuma" ("Islamizam i nauka", str. 960).

A kada bi obrnuto bilo istinito, nauka može da razum stavi u službu svoje moći? Da li bi nauka, oslobođena svakog filozofskog ili religijskog tutorstva, otkrivajući u sebi samoj "suštinu sveta" i odlučujući suvereno o dozi pravde koju treba u njega unositi, zaokupljena efikasnošću, čijim merilima jedino ona raspolaže (vojna, industrijska i društvena superiornost) zaista mogla da bude predvodnik dostojan poverenja? Samim tim što traga za istinom, nije li i njoj svojstveno da se ponekad i prevari, pa čak i ne tako retko? Da li je mudro zasnivati politiku na nejednakosti rasa "koju dokazuje" Renanova nauka? I da li se Robespjerova "nauka" uvek pokazivala dobrom savetnicom? I ako to obuhvatimo još šire: da li je opravdano u nauci videti jedinu gospodaricu istine? I da li je ispravno potčinjavati joj razum, a filozofiju prebacivati na stranu religije i mudrost baciti na đubrište bezumlja? Zar razum ne bi pre mogao biti nešto što pripada koliko naučnom duhu toliko i univerzalnoj etici i zar ne bi kao takav imao više prava da presuđuje o rezultatima nauke nego da im dozvoljava da vladaju nad nama, bilo kakvi da su?

Iskustvo čovečanstva (u toku prošloga veka) bacilo je sumnju na odgovore koje je Renan dao na ova pitanja. Ali je već i on sam, to ćemo videti kasnije, naslutio da vladavina nauke može imati katastrofalne posledice.

Superiorne moralne vrednosti

Po mnogo čemu Gobinoov razvojni put je sličan putu njegovih savremenika, Tena i Renana: poput Tena, i Gobino je naprijatelj humanizma prosvetiteljskog doba, ideala Francuske revolucije i demokratskih oblika proisteklih iz nje (u čemu je blizak i Renanu); takođe je i ogorčeni protivnik savremenih ideja, ali ga sve to nimalo ne sprečava da bude pristalica materijalizma i determinizma, nasleđenih iz prosvetiteljskog doba i ubeđeni poklonik nauke, koja predstavlja sastavni deo savremenih ideja protiv kojih se ustaje.

Ponašanje ljudi, prema Gobinou, potpuno je određeno rasom kojoj pripadaju, a koja se prenosi putem krvi; volja pojedinca tu ne može ništa da izmeni. Populacijama društva "propisuju kako će živeti. Ona ih ograničavaju međama van kojih ti slepi robovi ne osećaju čak ni želju da izađu, niti bi za to imali snage. Ona im diktiraju osnove zakona, inspirišu njihova htenja, određuju šta treba da vole, šta da mrze i šta da preziru" (*Esej o nejednakosti ljudskih rasa*, str. 1151). Pojedinac živi u uverenju da nešto radi, a u suštini njime upravljaju sile koje ga prevazilaze. "Tako nad svakim trenutnim i voljnim delovanjem, bilo pojedinca ili mase, nadvijaju se generativni principi, koji deluju sasvim nezavisno i sa takvom neumoljivošću koju ništa ne može da pokoleba" (str. 1149).

U takvim okolnostima, šta može pojedinac? Vrlo malo. "Suštinu jedog društva ne uobličava volja monarha, niti njegovih podanika, već, u ime istih zakona, data etnička mešavina (1151). "Čak ni delovanje najmoćnijeg, najprosvećenijeg, najhrabrijeg čoveka ne doseže daleko (...). U očima njegovih savremenika ono što on čini je veliko, ali za istoriju ti njegovi učinci najčešće su neprimetni" (str. 1145). Najbolje što čovek može učiniti jeste da posmatra tok istorije, da ga shvati i da se s njim pomiri. Ako se osvrnemo na životni put velikih ljudi, videćemo da se on "ne sastoji od pronalazaka, već od razumevanja. Tu je kraj istorijske moći čoveka koji deluje u najpovoljnijim uslovima razvoja" (str. 1146).

U tom pogledu, za Gobinoa, kao i za Tena, između prirodnog i ljudskog sveta nema razlike. Kroz čitavu svoju knjigu on nam sugeriše tu ideju, upotrebljavajući metaforu iz organskog sveta: civilizacije su muške ili ženske, one se rađaju, žive u miru, imaju klice, korene i mogu se presađivati. "Da bih svoju misao učinio razumljivijom i slikovitijom, počeću time što ću naciju, i to ne neku određenu, već naciju uopšte, uporediti sa ljudskim telom" (str. 163). Samim tim, i kvalitativne razlike između prirodnih i društvenih nauka nestaju (ili bi trebalo da nestanu). "Reč je o uvođenju istorije u porodicu prirodnih nauka" (str. 1152). "A isto važi i za etnologiju, kao i za algebru i Kivijeovu (Cuvier) i Bomonovu (Beaumont) nauku" (str. 1153), to jest za biologiju.

Moralne osobine pojedinca su u potpunosti određene njegovim fizičkim dispozicijama; bilo kakvo verovanje da vaspitanje tu može nešto da učini uzaludno je. U tome uverenju Gobinoa će podržati Ten, koji sa velikim zadovoljstvom prepričava sledeću anegdotu. Jednog malog filipinskog crnca od tri godine usvojili su u SAD i pružili mu najbolje obrazovanje; na izgled, ni po čemu se nije razlikovao od drugih Amerikanaca. Ali, jednoga dana, sasvim slučajno, put ga je naneo u Manilu; nestao je na misteriozan način; nekoliko godina kasnije otkrio ga je neki prirodnjak: postao je ponovo malo crnačko seljače. "Prvobitni instinkt, uzaludno prikriven našom glazurom, izbio je na površinu" (*Poslednji eseji*, str. 106). Što se Evropljana tiče, oni se civilizovani i rađaju; razum je kod njih urođen, a ne stečen. U tom pogledu, i Ten i Gobino suprotstavljaju se Enciklopedistima, koji veruju u moć vaspitanja i u mogućni napredak, kako pojedinca tako i vrste.

Gobino je doista žestoki protivnik teorije o napretku (kakva je, na primer, Kondorseova); "Čovečanstvo se ne može beskrajno usavršavati" naslov je XIII poglavlja prvog dela njegove knjige. Ni bela rasa, iako je superiorna, u tom pogledu ne predstavlja izuzetak: ni ona, kao ni ostale, ni u naukama, ni u filozofiji, ni u poeziji nije neprekidno napredovala; svakako da je imala uspeha, ali i prekida i padova. "Sve u svemu, mi postupamo drukčije. Svoj duh koristimo za ostvarenje drugih ciljeva, za drukčija istraživanja od onih koja čine druge civilizovane grupe čovečanstva; ali, promenivši teren, nismo mogli da u potpunosti sačuvamo plodnost zemalja koje su oni već obrađivali" (str. 290). Isto je tako i sa društvenim razvitkom: tačno je da je ropstvo ukinuto, ali tu su proleteri, ti moderni robovi... Gobino se obično poziva na jedinstvenu lestvicu vrednosti, ali kada mu je potrebno da osporava ideju o mogućem progresu, odlučuje se ipak za relativizam. I to je, po njegovom mišljenju, jedan od glavnih razloga zbog kojih je njegovo delo, u veku u kojem je ideja o neprekidnom napretku postala jevanđelje, bilo osporavano i pobijano.

Jedno u toj meri determinističko viđenje istorije moralu očigledno ne ostavlja mnogo mesta. U početku Gobino je i posebno nastojao da svoje istraživanje odvoji od bilo kakvog rasuđivanja o moralu. Ali, to razdvajanje, po njemu, nije prisutno samo u njegovoj knjizi, već je svojsvetno i svetu koji on proučava. "Pošto je postojeće društvo, u samoj svojoj osnovi, tvorevina čije ni stvaranje ni ukidanje ne zavisi od čoveka, proizlazi da se on ne može smatrati odgovornim za ove ili one rezultate do kojih društvo dolazi. U njemu nema moralnih normi. Društvo, samo po sebi, nije ni čestito ni poročno, ni umno ni bezumno, ono jednostavno postoji" (str. 1150). Gobino ovde preuzima Didroov stav: u odnosu na istoriju, etički sudovi nemaju pertinentnosti.

Međutim, takav radikalan raskid sa moralom pomalo smeta Gobinou da se prikaže zaštitnikom izvesnih vrednosti, ovaploćenih u hrišćanstvu ili in-

stitucijama starog režima; stoga on odlučuje da jedan mali prostor slobode, pa prema tome i morala, mora da ostane zaštićen. Društva pojedincima dozvoljavaju "da u moralnom pogledu imaju izvesne zasluge, čije oblike ipak ona propisuju" (str. 1151). Šta to znači? Pošto je zasnovana na etnologiji, to jest na poznavanju rasa, istorija će "od onoga što pravda treba da obuhvati odvojiti samo ono što nauka može da utvrdi. Sa njenog uzvišenog trona stizaće tada neprikosnovene presude i spasonosne pouke za čiste savesti (...). Te presude će slobodan izbor svakog čoveka učiniti ozbiljno odgovornim za njegove postupke" (str. 1152-1153). Ton je svečan, ali sadžina još uvek nejasna; sve što Gobinou treba to je da uz neko opravdanje kaže kako je Robespjer "neizmerni zlikovac" (str. 1153), što ne bi imalo nikakvog smisla reći u jednom svetu lišenom moralnih sudova.

Kritikovan od strane Tokvila upravo, Gobino, u njihovoj prepisci, zauzima jedan još ekstremniji stav, sa kakvim smo se već sreli kod Tena, a koji ni Renanu nije stran: društvo je možda amoralno, ali njegova spoznaja nije takva; dobro proističe iz istinitog i nauka je nosilac etike – jedne etike kojoj se svi moraju pokoravati. "Ako istina, sama po sebi, nema superiorne moralne vrednosti, ja ću se prvi složiti da je u mojoj knjizi uopšte nema, ali u njoj nema ni onog suprotnog, kao što ga nema ni u geologiji, ni u medicini, niti u arheologiji. To je jedno istraživanje, jedno izlaganje, jedno izvođenje činjenica. One to jesu ili nisu. I, to je sve što bi se moglo reći" ("Pismo Tokvilu", str. 261). I Gobino je, kao što vidimo, etnologiju izjednačio sa geologijom zato što je zaboravio da, iako je kamenje ravnodušno prema rezultatima nauke, ljudi nisu. Izjednačene su, u krajnjoj liniji, zato što Gobino veruje da je superiorne moralne vrednosti otkrio u ostvarenjima nauke – upravo kao što je i Renan u istom periodu verovao da ih je otkrio u umetničkim delima.

On u tome nalazi razlog što je njegova knjiga naišla na loš prijem: napadaju je oni koji se ne usuđuju da sagledaju ogoljenu istinu – istinu nauke; oni "koji su se oduvek držali kao najveće svetske izdajice prema nauci" (str. 263). Jer, ne treba ispustiti iz vida da Gobino zahteva da se i prema njegovom delu odnosimo isto kao prema nauci: "Ako nisam u pravu, od moja četiri toma neće ostati ništa, a ako jesam, činjenice ne dozvoljavaju da se na njih gleda drukčije nego kao na dela u kojima deluju materijalni zakoni" (str. 260).U tome se Gobino opet vara budući da u sva svoja četiri toma nije u pravu. Ipak nešto ostaje - dokaz da ono što je stvarao nije bila nauka. Gobino suproststavlja nauku etici i opredeljuje se za prvu, za razliku od jednog svog protivnika koga opisuje ovako: "Njegova je namera bila ne da sazna i kaže istinu o stvarima, već da umiri svoju filantropiju" (*Eseji*, str. 1169). Gobino veruje da čini suprotno, a, u stvari, čini isto, samo što filanatropiju zamenjuje jednom drugom ideologijom.

U svojim pismima Tokvil će ga kritikovati na ta dva plana: planu nauke i na planu morala, kao što je i Ruso kritikovao Didroa. U tačnost tih doktrina, piše mu on, "veoma sumnjam, a sasvim sam siguran da su i opasne" ("Pisma Gobinou", str. 202). O Tokvilovim argumentima detaljnije ćemo raspravljati kasnije, a za sada zadržimo se samo na sledećem njegovom zaključku: Gobinoovo isključivo materijalističko i determinističko gledište dovodi do "veoma velikog sužavanja, ako ne i potpunog ukidanja ljudske slobode" (str. 202). Njegova lična ubeđenja su suprotna: on veruje u postojanje slobode, pa samim tim i u mogućnost da se vaspitanjem nešto može postići. "Verujem, kao i vi, da su ljudi našeg vremena veoma malo prosvećeni i da je to glavni uzrok njihovih nevolja i nemoći, ali isto tako verujem da bi se boljim vaspitanjem moglo ispraviti zlo do kojeg je loše vaspitanje dovelo; smatram nedopustivim odbacivati takav poduhvat (...). Po meni, ljudska društva, kao i pojedinci, mogu postići nešto jedino ako uživaju slobodu" (str. 280). Tokvilovo gledište je zapravo u potpunosti prekopirano Rusoovo gledište.

Ali, čak i pod pretpostavkom da je Gobino u pravu, naučnik koji proučava ljudska društva sigurno će pogrešiti ako mu isključiva preokupacija postane traganje za istinom: obelodanjujući svetu svjoja "otkrića" on izvršava jedan *čin*, a o tom činu, kao i o svakom drugom, može se prosudivatai prema merilima dobra i zla. Nauka ne treba da se pobrka sa filantropijom, kaže Gobino, nju jedino treba da vodi traganje za istinom; ali, njeni rezultati nisu nekim čudom pošteđeni zahteva koje upućujemo ostalim ljudskim postupcima. Prema tome, Gobinoovi zaključci bi mogli biti samo "opasni", nastavlja Tokvil: "Kakvu korist može imati od toga da bezvredne narode, koji žive uspavano kao varvari ili robovi, ubeđuje da, zato što su rasom predodređeni da budu takvi, ne mogu ništa učiniti što će im omogućiti da poboljšaju svoj položaj, izmene navike ili modifikuju vladanje?" (str. 203). "Delo koje nastoji da nam dokaže da je ovozemljski čovek potčinjen svojoj *konstituciji* i da voljom ne može ništa učiniti protiv svoje sudbine to je opijum dat bolesniku čija krv već prestaje da struji" (str. 245). Pošto je već govorio o saznanju, Tokvil ovde prelazi na raspravljanje i o interesu: ako rezultati do kojih naučnik dođe škode društvu, bolje je da ih sakrije.

Istini na volju, nije potrebno slediti Tokvila u ovoj poslednjoj tački, čak i ako se uvaži njegova dalja argumentacija. Mada nam je danas dobro poznato da neka naučna otkrića, kao što su nuklearne reakcije i genetičke manipulacije, kriju u sebi potencijalnu opasnost, njihovo skrivanje nije moguće, a nije ni potrebno. U vezi s tim dovoljno je setiti se onoga što je Tokvilu bilo poznato, naime pogrešnog scijentističkog postulata, prema kojem ono što se mora proističe iz onoga što jeste. Iz pretpostavke da su rase nejednakih sposobnosti ne proizlazi i to da nemaju ista prava (isto se tako reaguje i kad su u pitanju razlike u fizičkoj snazi, koje su neosporne). Pa iako je determinizam daleko više upravljao ljudskim ponašanjem nego što se danas

misli, ljudi ipak nisu mogli biti svedeni na robove. S druge strane, Tokvil ne pravi razliku između dve faze u nauci: upoznavanja prirode i njene transformacije. Druga njena faza rađa opasnosti (apokaliptično oružje, mutacije vrste), a njome više ne upravlja potraga za istinom već potreba za uspešnijim delovanjem, koja u potpunosti zavisi od naših vrednosnih sudova. Restrikcije koje formuliše Tokvil treba primeniti na taj deo naučnog delovanja a ne na početnu fazu upoznavanja već postojećeg.

Međutim, Tokvil se neće prevariti bar u vezi sa Gobinoovom sudbinom. Gobinovo delo još za života svoga autora, kada je prevedeno u Sjedinjenim Američkim Državama, je tu doživelo izvestan uspeh; njega, koji o toj zemlji demokratije i etničkih mešavina jedva da je nešto znao, taj uspeh je veoma začudio; pitao se po čemu to on, Gobino, može njoj da odgovara. Tokvil mu je to objasnio: "Amerikanci, o kojima mi pričate i koji su vas preveli, veoma su mi dobro poznati kao vatreni pobornici antiabolicionističke partije. Oni su preveli onaj deo vašeg dela koji je odgovarao njihovim strastima, odnosno onaj u kojem ste se trudili da dokažete da crnci pripadaju drukčijoj, odnosno inferiornoj rasi" (str. 267-268). U sledećem (našem) veku Gobinoovo delo će, kao što nam je dobro poznato, imati velikog uspeha kod nacista: vidoviti Tokvil mu je i to predskazao: "Šansa vaše knjige je da se preko drugih zemlja, pre svega preko Nemačke, vrati u Francusku. Nemci su (...) jedini narod u Evropi sposoban da se oduševi za nešto u čemu vidi apstraktnu istinu, ne obazirući se na praktične posledice" (str. 267). I tako je Gobino, koji nije štitio ropstvo, niti preporučivao istrebljenje inferiornih rasa, svojim delom doprineo jačanju – i to zato što je naivno verovao da ljude može oduševiti ono što je on smatrao istinom, ne vodeći pritom brigu o političkim i moralnim posledicama tog oduševljenja. Torkvil je i u tom pogledu njegova suprotnost jer je on izabrao, kako je rekao, da posmatra stvari sa stanovišta "praktičnih posledica različitih filozofskih učenja" (str. 202), što takođe znači da postavi pitanje morala nauke.

Gobino

Vulgarni rasijalizam

A sada da pogledamo u čemu je Gobinoov originalni doprinos teoriji rasa. Najpre možemo zapaziti da on pokazuje izvesnu duhovnu širinu koja odudara od reputacije jednog rasijaliste. Ne možemo ga optuživati za uskogrudi šovinizam, niti za podsticanje kolonijalnih ratova, a još manje za podsticanje istrebljivanja inferiornih rasa. Možda je, zahvaljujući svom diplomatskom pozivu, naučio da ceni i strane kulture; i njegova kritika slepog etnocentrizma produžava da ide putem kojim je išao Helvecije. On sa ironijom piše: "Najlepše razvijenim ljudskim bićem svako smatra onog čoveka koji o uzajamnim dužnostima vlasti i podanika misli kao on, a nesrećnike koji na to gledaju drukčije smatraće varvarima i divljacima" (*Esej*, str. 216). Ksenofobija ne zaslužuje milost u njegovim očima: "Zato što na izgled njihova civilizacija ne liči na neku od naših, često smo skloni da na brzinu zaključimo da su oni varvari ili manje vredni od nas. Ništa površnije od toga, pa prema tome i ništa sumnjivije" (str. 224).

S druge strane, međutim, kod Gobinoa nailazimo na jedan rasijalizam veran glavnoj struji rasuđivanja o rasama, koja ide od Bifona i Voltera do Renana i Le Bona. Kao i Bifon Gobino između ljudi i životinja vidi kvalitativnu razliku, koja se sastoji u prisustvu, odnosno odsustvu razuma ("intelektualnog obasjanja", str. 288). Ali, formulišući takvu načelnu izjavu on više ne vidi manje radikalne razlike ni između različitih skupina ljudskih bića i odbija da pojmu "čovek" prizna drukčiju sadržinu osim biološku; tako, da bi to bolje izrazio, on preuzima čuvenu de Mestrovu formulaciju, ali u modifikovanom značenju: "Nema idealnog čoveka, *čovek* ne postoji (...). Dok sam na terenu, ja upoznajem čoveka koji govori finski jezik, ljude koji pripadaju arijskom sistemu, ili semitskim kombinacijama; ali, čoveka u apsolutnom smislu ne upoznajem" (str. 316-317). Ta svest o nepodudarnostima navodi ga na to da tvrdi kako se neke rase mogu usavršavati, a druge ne (str. 288-289). "Da li svi ljudi u istom stepenu poseduju neograničenu sposobnost da u svom intelektualnom razvoju napreduju? (...). Moj odgovor je – ne" (str. 258 - 259). Recimo, "na osnovu toga što su tamo neki Tahićani pomogli pri opravci kito-

lovaca, ne može se o njihovom narodu zaključiti da je sposoban da primi civilizaciju. To što se neki pripadnik plemena Tonga-Tabu pokazao predusretljivim prema strancima ne mora značiti da će rado prihvatiti i svaku drugu novinu" (str. 288). To znači da za Gobinoa istinsko jedinstvo ljudskog roda ne postoji i da, i pored toga što želi da ostane poštovalac hrišćanske dogme monogeneze, pristupa, u stvari, Volterovom poligenizmu, jer je i suviše svestan "večne razdvojenosti rasa" (str. 274).

Rase nisu samo različite; one su i hijerarhizovane prema jednoj jedinstvenoj lestvici vrednosti: ni tu nam Gobino ne daje ništa novo, već samo ponavlja klasifikacije i karakteristike koje je toliko njih pre njega pominjalo. Tri velike rase, crna (ili melaninska), žuta (ili finska) i bela, prepoznatljive prema svojim fizičkim obeležjima – boji kože, sistemu maljavosti, obliku lobanje i lica – vrednuju se na osnovu tri kriterijuma: lepote, fizičke snage i intelektualnih sposobnosti i to sa uvek istim rezultatom. *Lepota:* nasuprot relativistima XVII veka, kakvi su bili Monteskje i Helvecije (ali slažući se sa Bifonom), Gobino veruje da je "lepota jedna apsolutna i nužna ideja, koja ne bi mogla biti proizvoljna" (str. 286); a ljudska lepota ovaplоćena je u beloj rasi. Tu Gobino navodi Majnera, koji zastupa podelu rasa na samo dve: "*Lepu*, odnosno belu i *ružnu*, koja obuhvata sve ostale" (str. 242). Tu tezu on smatra suviše simplicističkom, međutim, ni njegova od Majnerove nije daleko odmakla; ona bespogovorno uspostavlja ekvivalentnost između "lepote" i "evropskog tipa" i nadalje samo odmerava udaljenost koja ostale razdvaja od tog ideala. "Već sam konstatovao da su ljudske grupe koje pripadaju evropskim nacijama i njihovom potomstvu od svih postojećih grupa najlepše" (str. 285). Tu svoju "konstataciju" jednostavno bazira samo na ustaljenim shvatanjima. Što se ostalih rasa tiče, one se međusobno "razlikuju još jedino po tome da li se više ili manje približavaju datom modelu" (str. 286). *Fizička snaga*: žuta rasa je izuzetno slaba, očigledno da je tvorac, stvarajući je, želeo da napravi samo "skicu" (str. 559). Ništa manje od toga ne iznenađuje ni njegov zaključak da "crnci imaju slabiju mišićnu snagu od belaca; prema tome, i u tom pogledu, prvenstvo pripada našim narodima, narodima bele rase" (str. 286). I najzad, *intelektualne sposobnosti* (moral se, sudeći po svemu, priključuje fizičkim osobinama): crnačke "intelektualne sposobnosti su osrednje ili nikakve" (str. 340); kod žutih "sve manje-više naginje ka osrednjosti" (str. 341); sve, dakle, i u oblasti inteligencije ide u prilog dokazu "o ogromnoj superiornosti belaca" (str. 342), Gobino svojim protivnicima, koji zastupaju egalitarizam, iznosi sledeći ironični argument: "Tako, znači, majušni mozak jednog Irona u začetku sadrži duh sasvim sličan duhu Engleza ili Francuza!" (str. 174). Jednostavno, to znači da je "bela rasa od postanja držala monopol lepote, inteligencije i snage" (str. 344).

Rasa i civilizacija

Sve je to krajnje banalno i Gobino ne bi zasluživao da se posebno pominje da je ostao na tom, ni broja se ne zna kojem ponavljanju svima već dobro poznatih stvari. Njegova razmišljanja su zanimljiva iz jednog drugog razloga, koji nije u vezi sa koncepcijama rasa već sa poimanjem onoga što on naziva civilizacijom (istina, u vezi sa rasama). Međutim, i tu moramo već na početku raščistiti sa nekim pojmovima. Reč "civilizacija" Gobino upotrebljava u jednom novom i samo njemu svojstvenom značenju; no ipak, suprotno onome što bi se moglo očekivati na osnovu njegovih žučnih kritika čisto materijalnog i tehnološkog progresa, on ipak nikada potpuno ne raskida ni sa značenjem koje ta reč ima kod sledbenika prosvetiteljskih filozofa. Na primer, on ne smatra nimalo nedostojnim da se tom temom posluži kad god treba da potvrdi superiornost bele rase: jadni Ironi, niti su otkrili "štampariju, ni parnu mašinu", nisu dali "ni Cezara, ni Karla Velikog", nisu nikada stvarali "ni Homere, ni Hipokrate" (str. 147). I na drugom mestu, takođe, sa istim ciljem pominjaće i "štampariju" i "naše nauke", zatim "naše pronalaske", "naše filozofije", "političke poretke, književnost, umetnosti, knjige, zakone, umetnička platna" (str. 210); ako bismo iz tog spiska izuzeli značaj koji pridaje vojnim starešinama (koji su zapravo kod njega najbitniji), mogli bismo ga shvatiti kao zastupnika naučnog, tehničkog i umetničkog napretka – a on je nešto tome potpuno suprotno...

Zbog svega toga, razmotrimo malo pažljivije specifično značenje koje pojam civilizacija ima u njegovom delu. U tom smislu trebalo bi poći od hijerarhija koje uspostavlja između različitih oblika ljudskih društava. Ukupno ih je dve i veoma su slične. Po prvoj, društva su u svom razvoju prošla kroz tri stadijuma: rodovsku zajednicu, pleme i narod. Rodovska zajednica je skupina ljudi koja živi u autarhiji, potpuno nezavisno od drugih i uopšte ne poznaje susedne grupe. Pleme nastaje iz sukoba dveju rodovskih zajednica, u tom sukobu jedna od njih pobeđuje onu drugu i porobljava je; "horizontalna" (teritorijalna) podvojenost pretvara se u "vertikalnu" (klasnu), ali i dalje opstaje, jer ta dva sloja ništa više međusobno ne komuniciraju nego što su činile rodovske zajednice, iz kojih su nastala. I na kraju dolazi narod, on je rezultat istinskog spajanja nekada izolovanih društvenih zajednica; njihove zemlje se sjedinjuju i stanovnici mešaju. Osobina koja omogućuje razlikovanje tih triju faza u ljudskom razvoju je, znači, odnos prema drugima: nepoznavanje predstavlja najniži stepen, a međusobno komuniciranje i delovanje najviši (str. 164-165).

Druga hijerarhija se odnosi na status i ulogu koju ideal ima u životu jednog društva. Na najnižem stupnju ideal se ne odvaja od realnosti, a ukoliko se i odvaja, on ne uspeva da vrši nikakav uticaj na nju: populacija je u tom slučaju osuđena na nepromenljivost. Na drugom stupnju populacija ima ide-

al i on joj omogućuje da menja postojeće stanje. I najzad, na trećem ideal deluje ne samo na populaciju unutar koje je nastao, već i na druge narode; onda se na ogromnim prostranstvima uspostavlja više ili manje skladna, ali neosporna dominacija jednog skupa ideja i činjenica, jednom reči ono što se može nazvati civilizacijom. Prema tome, isto ono što je moglo da ujedini prvobitno razdvojene populacije ujedno daje i samu definiciju reči "civilizacija".

Kada treba da utvrdi razlike između različitih oblika civilizacije i da odredi njihove osobine, Gobino pribegava merilima koja opet u prvi plan stavljaju mešanja naroda. Tu treba primetiti i to da Gobinoove kategorije nisu valorizovane po sebi već da su pre uzete kao polovi jednog kontinuma, čiji najviši stupanj predstavlja njihova međusobno ostvarena ravnoteža, a ne prevaga jednog ili drugog. To znači da su valorizovane opozicijama između stabilnostii i nestabilnosti, postojanosti i promenljivosti. Definicija civilizacije koju predlaže Gobino počinje ovim rečima: "Jedno stanje relativne stabilnosti" (str. 224-225). Orijentalne civilizacije su isuviše stabilne, a naša opet suviše nepostojana, a prednost se lako pretvara u slabost: "Našoj civilizaciji, budući da više nije u stanju da čvrsto veruje u sebe, nedostaje, dakle, stabilnost koja čini jednu od glavnih odlika "civilizacije"." To je to preimućstvo koje te civilizacije (orijentalne) imaju nad našom. Tu su svi složni u pogledu onoga čega se treba držati u oblasti politike" (str. 237). Treba prihvatiti promene, umerene, ali ipak promene: da bismo sebi obezbedili trajni uspeh, treba da budemo sposobni da prihvatamo novine.

Osovina muško-žensko, druga Gobinoova analitička kategorija, takođe je nesvodljiva na jednu jednostavnu gradaciju. Znajući za uobičajene asocijacije koje izazivaju ta dva termina, Gobino nastoji da precizira: ti pojmovi će postati delotvorni jedino ako više "ne budu podrazumevali samo ideju o međusobnom oplođavanju i na taj način jednoj strani obezbeđivali pohvale, a drugoj sramotu" (str. 221), "ako ne budu u korelaciji sa idejom o nadmoćnosti jednog fokusa nad drugim" (str. 1151). Muškost ili muški princip je prevlast materijalnog, ulilitarnog, objektivnog, a ženskost ili ženski princip duhovnog, kontemplativnog, subjektivnog (nismo daleko od opozicije *janga* i *jina*, i pored toga što se asocijacije razlikuju). Isključiva prevlast jednog od ovih polova je kobna; nije poželjno ni njihovo izjednačavanje; najbolje rešenje je dominacija jednog, ali da pri tom drugi ne bude isključen: "Samo kod rasa kod kojih je u jakoj meri zastupljen jedan od ovih dvaju elemenata, a da pri tom nikada nije u potpunosti lišen onog drugog, društveno stanje može dostići zadovoljavajući stepen kulture, pa prema tome i civilizacije" (str. 222).

Ma koliko te evokacije bile nejasne (i pored toga što su Gobinoove biološke metafore nedvosmislene), dovoljno je uočljivo da poseduju nešto što ih može približiti trima društvenim stupnjevima koje je Gobino razlikovao.

To znači da je mešavina poželjnija od jednostavnog i čistog stanja, da se nacija, kao civilizacija, sastoji od apsorpcije heterogenosti, da stabilnost i mobilnost, muško i žensko moraju istovremeno biti prisutni i, na kraju, da je i sama bela rasa, koja važi za vrhunsko ostvarenje ljudske vrste, u stvari, "zlatna sredina", koja uspeva da otkloni ono što je preterano kod crne rase (nešto više "ženske"), kao i ono što je suviše naglašeno kod žute (previše "muške"); ako ne u drugom smislu, bar na konceptualnom planu, ona je jedna mešavina. Gobino je dobro istakao tu implikaciju svojih razmišljanja: civilizacija nije ništa drugo do srećna mešavina. Svi narodi se tome ne prilagođavaju podjednako; no, upravo po tome i prepoznajemo one najbolje; uvek je bilo "prikrivenih otpora prema ukrštanju", ali, oni koji uspevaju da ih prevaziđu "stvaraju ono što je civilizovano u našoj vrsti" (str. 167). U tome i jeste moć bele rase: "Istinske težnje te elitne rase prema civilizaciji podsticale su je da se neprestano meša sa drugim narodima" (str. 283). Ukratko, ako želimo da rezimiramo svetsku istoriju, sledi: "Mešanje, mešanje svuda i uvek, jeste najsjajnije, najsigurnije i najtrajnije delo velikih društava i najmoćnijih civilizacija, koje će ih sigurno nadživeti" (str. 1159).

Mešanje svakako, ali ne pod bilo kakvim uslovima: pravi civilizacijski režim je onaj koji uspe "da se nametne" drugima i koji uspostavlja svoju "apsolutnu dominaciju". Sada nam je jasnije zašto su se Cezar i Karlo Veliki našli na tako visokom mestu među predstavnicima evropske civilizacije, pored naučnika i umetnika: zajednička odlika svih tih ličnosti je da su umeli da potčine druge, bilo telesno ili duhovno. Takav je, za Gobinoa, i poslednji veliki izraz civilizacijske superiornosti, "poduhvat agregacije" – ekspanzija germanske rase: "Svedoci smo da je otkrila Ameriku i sa njenim starosedeocima se ili sjedinila ili ih uništila; svedoci smo da je, pritiskajući Rusiju, potisnula Slovene prema najudaljenijim plemenima centralne Azije; vidimo kako upada među Induse i Kineze; kako kuca na vrata Japana; kako kruži duž afričkih obala mešajući se sa urođenicima tog velikog kontinenta" (str. 1161). Ali, nije li sve to – uništavanje drugih, potiskivanje, upadanje, kucanje na vrata – u stvari, vojno osvajanje, imeprijalistička ekspanzija Evropljana? Gobino voli da ističe da vojna sila obavezno prati duhovnu superiornost; međutim, vrlo se lako možemo setiti i suprotnih primera: širenje hrišćanstva nisu uvek predvodile vojske; i obrnuto, "varvarske invazije" su često odnosile pobede, a da li su uvek donosile i superiornu civilizaciju? Samo ako se civilizacija i sila prethodno poistovete. Ako se tako uzme, njegovo tvrđenje postaje jedna obična tautologija; on ne kaže: najjači su najcivilizovaniji; niti: najcivilizovaniji su najjači; već samo: najjači su najjači.

I zato, ako Gobino može kroz čitavu svoju knjigu da govori o "civilizaciji", to je zbog zloupotrebe termina (zloupotrebe, ne naročito primetne, zato što istu reč sporadično upotrebljava i u njenom tekućem značenju). U oba slučaja Gobino nam otkriva da civilizacija nije ono što njega, u stvari, interesuje; on, na primer, piše i ovo: "Bila je potrebna intervencija jednog veoma

snažnog etničkog činioca, činioca koji je potekao iz novog braka najbolje ljudske vrste sa već civilizovanim rasama" (str. 1160). Ali, ako "najbolji" treba da stupaju u brak sa "civilizovanim", usavršavanje se ne zasniva na civilizaciji. Možda jedna druga rečenica još bolje razjašnjava stvari: Gobino tu dokazuje kvalitete Austrije: "ne prema merilima civilizacije, već prema merilu vitalnosti, to jest onoga o čemu ova knjiga samo i govori" (str. 1198). Eto jednog značajnog priznanja: Gobinoovo izlaganje postaje doista mnogo razumljivije ako se ima u vidu da predmet njegove knjige ne čine civilizacije već jednostavno društva, a da je "civilizacija" sinonim za vitalnost. Obrnuto od univerzalizma prosvetiteljskih mislilaca, Gobino odustaje od traganja za jednim zajedničkim okvirom, koji bi omogućavao da se postignuti napreci raznih naroda na putu ka civilizaciji međusobno uporede; ponekad čak odustaje od bilo kakvog vrednovanja i našeg spostvenog društva u ime neke duhovne superiornosti: "Mi smo, izgleda mi, izmenili metode, korišćene pre nas kojima se traga za tajnama. Nismo nastavili da lutamo po toj magli" (str. 290). I pored toga što kritikuje savremeno doba, Gobino je relativista, jer je to jedina pozicija koja može biti u skladu sa veličanjem sile.

On, u stvari, predlaže jednu teoriju društvene istorije, koja bi polazila od postulata da kvalitet jednog društva treba procenjivati prema njegovoj sposobnosti da u sebe uključuje druga društva, odnosno da ih potčinjava asimilacijom. Pored te prve tvrdnje dolazi druga, naime da je civilizacija ostvarenje rase i isključivo nje. Svi drugi činioci, koji bi mogli na nju da utiču, deluju samo površno; objektivno, kvalitet jednog naroda je "nešto što proizlazi iz rase" (str. 1168). U korelaciji s tim, hijerarhija civilizacije je strogo paralelna hijerarhiji rasa. "Nejednakost rasa (...) dovoljna je da objasni sve što je u vezi sa sudbinom naroda" (str. 138). To Gobino naziva svojim "aksiomom": "Koliko je bila vredna dobijena mešavina (mešavina krvi, mešavina rasa) toliko je postala vredna i ljudska vrsta, proistekla iz tog mešanja" (str. 1170). Stoga nas neće iznenaditi ako primetimo da se kvalitet rase meri pomoću kriterijuma veoma srodnog onome koji je služio da se procenjuju civilizacije: to je opet sila, ponekad samo nazivana "energijom", a ponekad "vitalnošću". Prema tome, "Arijac je nadmoćan nad drugim ljudima, pre svega, zbog svoje inteligencije i svoje energije" (str. 981), a "germanska rasa imala je energiju arijske vrste" (str. 1161).

Rasa i istorija

Takva je, dakle, ova druga Gobinoova teza, koja se odnosi na tesnu povezanost civilizacije i rase. Međutim, i rase evoluiraju, kaže Gobino, samo im razvoj nije uslovljen razlozima koji se obično navode kao najvažniji. Na

njihovu evoluciju ne utiču ni institucije, ni klima (odbacuju se i Bifon i Monteskje), a ni opšti geografski uslovi (teritorija). Istorijska rasa, odnosno ona koja se pojavila u periodu o kojem možemo dobiti bilo kakve informacije, već je i sama jedna krvna mešavina i to stabilna. Do njenog menjanja – evo nas opet u tautologiji – može doći samo menjanjem tog koktela, novim mešanjem krvi. "Razlog zbog kojeg današnje rase gube svoja bitna svojstva samo je ukrštanje i snaga kojom ono deluje" (str. 268).

Ta druga Gobinoova teza izazvala je mnogobrojne prigovore. Već je Tokvil u svojim pismima ukazao autoru *Eseja* na jednu slabu tačku u njegovim razmišljanjima. Ona je u vezi sa prirodom dokaza: Gobino neprestano nastoji da poznato objasni nepoznatim, odnosno vidljive civilizacijske činjenice nekadašnjim mešavinama koje su samo pretpostavka; a "šta može biti nepouzdanije na svetu, ma šta mi preduzeli, nego da pomoću istorije ili tradicije dokučimo kada, kako i u kojim proporcijama su se mešali ljudi, o čijem poreklu nemamo nikakvog vidljivog traga" ("Pisma Gobinou", str. 203). Praktično, Gobino je prinuđen da na bazi svoje hipoteze neprestano konstruiše "činjenice": u potrazi za njima, kao postulat usvaja ono što bi tek trebalo proučiti, a sve dokaze, za koje mu se čini da protivreče njegovoj tezi, proglašava sumnjivim. Tako dolazi do tvrdnje prema kojoj je jedino bela rasa umela da svoj način života nametne drugima; kada se suoči sa nekom kontradiktornom činjenicom (recimo, da je neka crnačka populacija pokorila druge narode), primoran je da dokazuje da je prethodno imala veze sa belcima: "To su samo daleki odjeci jedne veoma stare veze sa belom rasom" (str. 1156), za šta ne postoji nikakav drugi dokaz. Prema tome, čak i pod pretpostavkom da pojam "krvna mešavina" i ima neki smisao, on nam ne može biti od koristi za objašnjenje prošlosti; u svojoj i suviše velikoj želji da dokaže svoju tezu Gobino ju je učinio "neoborivom". Jedini način da mu uputimo prigovore bio bi da promenimo njihov pravac i da zanemarimo ta silna pozivanja na "krvna" i fizička svojstva, iako je jasno da ona kod Gobinoa igraju bitnu ulogu, i da ustanovimo da nije reč samo o konstataciji da se "civilizacija" i "rasa" procenjuju na osnovu istog kriterijuma, već da se taj kriterijum odnosi na isti objekat: društvo. "Rasa" određuje "civilizaciju" samo zato što su ta dva termina kod Gobinoa postali sinonimi: svaki put reč je o društvu, posmatranom sa stanovišta njegove "snage", njegove "energije" ili njegove "vitalnosti".

Međutim, upravo tu se stvari komplikuju. Sa stanovišta rasa, mešavina je, u stvari, degradacija. Štaviše: svaka degradacija je posledica mešanja krvi. To zapravo Gobino i naziva svojom "fundamentalnom tvrdnjom". "Narodi se degenerišu samo usled ukrštanja i proporcionalno ukrštanjima koja trpe" (str. 345). A šta, u stvari, znači reč "degenerisati se" (sreli smo je već kod Bifona)? "Primenjen na jedan narod, termin *degenerisan* treba da znači i znači da taj narod više nema vrednost koju je nekada posedovao jer u njegovim žilama ne teče više ista krv, čiju su vrednost neprekidna mešanja

izmenila" (str. 162). Ako *degenerisan* označava onoga čiji je sastav krvi izmenjen, ne znači li to da je i svako novo ukrštanje nova degeneracija? To neprekidno i tvrdi Gobino: "nesreća je što to ukrštanje ne prestaje" (str. 344), "jer mešanje vodi društva u propast iz koje ih ništa više ne može izvući" (str. 345); život jedne rase sastoji se iz "beskrajnog niza ukrštanja, a samim tim i sušenja" (str. 1163).

Sada bolje možemo da sagledamo paradoksalni karakter Gobinoove teze. "Rasa" i "civilizacija" su, po njemu, dva entiteta, najtesnije moguće međusobno povezana; možda su čak i dva aspekta jednog istog entiteta – društva. Međutim, to isto društvo, posmatrano sa stanovišta civilizacije, postaje utoliko jače ukoliko se pokaže sposobnijim da asimiluje druga društva, drukčija od njega, dok, sa stanovišta rase, ono postaje slabije ukoliko predstavlja veću mešavinu. Kaže: oni koji uspevaju da savladaju otpor prema ukrštanju čine deo koji se može civilizovati u našoj vrsti, ili pak, za rasu je svako mešanje jedno sušenje, jedna degeneracija. Pa ipak, nije reč ni o kakvoj kontradikciji kod Gobinoa već pre o tragičnom paradoksu koji se nadvija nad ljudskim rodom. Čim jedno društvo postane dovoljno moćno, ono teži da potčini druga društva; a kada to učini, identitet mu je u opasnosti i više nije tako moćno. Izvor zla je u dobru i narodi, u stvari, samo mogu da biraju kako će da stradaju: slabi propadaju jer ih potčinjavaju jaki, a ovi pak stradaju usled kontakata sa slabima, koji su opet neizbežna posledica njihove sopstvene moći.

"Jedan narod", piše Gobino, "nikada ne bi izumro kada bi zauvek ostao sastavljen od istih nacionalnih elemenata" (str. 170). To je tvrdnja koja se nikada ne bi mogla proveriti, no kojoj bi svakako trebalo dodati i recipročnu: narod koji bi zauvek ostao sastavljen od istih elemenata i u apsolutnoj stabilnosti ne bi čak postao ni narod, a ni civilizacija; čak ne bi ni živeo: izbor je, ako bi se tako moglo reći, smrt ili ne-život. Svaki dokaz snage je garancija slabosti, svaki uspeh korak prema neuspehu. "Ukoliko nacija više raste, bilo oružanim putem, ili putem sporazuma, njen etnički karakter se sve više kvari" (str. 168). A etnički karakter je nerazdvojiv od naroda!

Vidimo da je Gobinoova filozofija istorije duboko pesimistička. Srećni dani čovečanstva su prohujali, rase su se nepopravljivo izmešale, a za hiljadu ili dve hiljade godina nastupiće i konačan kraj. Taj kraj sveta Gobino zamišlja u obliku jedne opšte entropije, jednog sveopšteg nerazaznavanja, prozrokovanog ubrzanim kontaktima i umnožavanjem mešavina. "Krajnji cilj napora i patnji, radosti i pobeda naše vrste je da jednoga dana stignemo do najvišeg jedinstva" (str. 1162-1163). To znači da stignemo do jedinstva suprotstavljenog prvobitnim rasama: umesto da bude jukstapozicija homogenih i različitih entiteta, svet će postati jednoobrazna magma heterogenosti, "krajnji izraz osrednjosti" (str. 1163). Protivnik jednakosti i zaštitnik razlika, pobornik hijerarhije svojstvene bivšem režimu, nepomirljivi kritičar moder-

ne demokratije, Gobino ipak veruje da je propast neizbežna. To je perspektiva koje se on gnuša i zato nam uživajući predočava apokalipsu koja nas očekuje.

Ako bismo takvu viziju istorije prihvatili kao naučnu hipotezu, mogli bismo joj suprotstaviti dva niza argumenata. S jedne strane, stvari se izgleda ne razvijaju onako kako je to Gobino pretpostavio. Uzmimo, na primer, SAD, kojih se Gobino užasava, ne samo zato što su demokratska zemlja, već i beznadežna mešavina populacija. "Ako govorimo o stvaranju jedne superiorne, ili bar drukčije populacije (...) nju treba da stvaraju fenomeni koji su proizvod jedne relativno čiste i mlade rase. Taj uslov Amerika ne ispunjava" (str. 1142). Međutim, bilo da civilizaciju shvatamo u tekućem ili posebnom gobinoovskom smislu (kao sposobnost da se dominira nad drugim narodima), SAD su od 1855. godine u svakom slučaju pokazale "vitalnost" veću od vitalnosti mnogih drugih zemalja. Današnje supersile su multinacionalne države: ta činjenica izgleda da im ne smeta prekomerno. Ako bismo poverovali onome što Gobino kaže, i stanovništvo zemaljske kugle trebalo bi da bude u stalnom opadanju (usled iscrpljivanja vitalnog principa): "Kina nikada nije imala manje stanovnika nego danas; centralna Azija je bila mravinjak, a sada tu više nikoga nema" (str. 1164). Zar zaista nikoga?

S druge strane, postoji nešto i u formalnom smislu nedovoljno čvrsto u Gobinoovim rezonovanjima. I to je Tokvil prvi primetio. Da bi objasnio sadašnjost, Gobino ne pribegava samo neuhvatljivoj prošlosti, već takođe i budućnosti. "Ali, da bi te tendencije, ti stavovi, bili neoborivi, njih bi trebalo da dokaže, ne samo ono što nikada nije bilo potvrđeno, već i ono što se samo po sebi ne može dokazati, jer bi u tom slučaju trebalo imati na raspolaganju ne samo prošlost već i budućnost" ("Pisma Gobinou", str. 202). Ova Tokvilova kritika se, u stvari, odnosi na jednu vrstu filozofije istorije, čiji je Gobino predstavnik: na filozofiju koja, predviđajući sveobuhvatnu budućnost čovečanstva, nastoji da na osnovu tih predviđanja dokaže svoju istinitost i vrednost.

Ali, sigurno je da Gobinoov tekst ne ide u tom smeru: kada bismo mogli da dokažemo da je netačan to bi bilo (to i jeste) već odavno gotova stvar; u stvari njegov tekst je neoboriv stoga što je bliži mitu i fikciji nego nauci; kao mit i vizija delovao je snažno i mogao bi ponovo početi da deluje. Njegovi pojmovi dovoljno su nejasni, a ambicije dovoljno velike da bi neki blagonakloni čitalac mogao u njemu da nađe polaznu tačku za nova snoviđenja u vezi sa istorijom i sudbinom čovečanstva. Da li će svet stradati od prekomernih komunikacija i razmena, kao što misli Gobino, a i neki nama bliži autori, kao što su Segalen ili Levi-Stros? To je pitanje na koje se izgleda nikada neće moći odgovoriti. Nemačka interpretacija Gobinoove knjige u XIX veku i nacistička u XX ilustruju moguće opasnosti od maštarija ove vrste. Sigurno je da je takva interpretacija dobrim delom pogrešna: Gobino,

pesimista i fatalista, nije morao inspirisati takav politički aktivizam koji je sebi postavio za cilj da očisti svet od inferiornih rasa i njegovo glorifikovanje "Germana" nije bilo i glorifikovanje pruske države; a što se tiče "vulgarnog rasijalizma", njega u istoj meri, a možda i u većoj, nalazimo i kod Renana, kao i kod drugih Gobinoovih savremenika. Sve u svemu, Gobino je žrtva svog literarnog talenta, koji ga je učinio najpoznatijim predstavnikom rasijalizma.

Renan

Jezičke rase

Videli smo da je Renan, sve dok je imao u vidu podelu čovečanstva na tri rase, rado zastupao vulgarni rasijalizam. Međutim, kada se okrenuo superiornoj (beloj) rasi i njenim potpodelama, njegov stav se izmenio. I sam je istakao da tu postoji kvalitativna razlika: njegova sopstvena rezonovanja, kako sam kaže, počinju "izuzimanjem potpuno inferiornih rasa, čije bi uplitanje u velike rase samo zatrovalo ljudsku vrstu" ("Pismo Gobinou", str. 204). Svojim posebnim analizama uvek pristupa ovako: da bi se, na primer, mogla proučavati religija, treba već u početku "zanemariti" više od polovine čovečanstva: "Čitav svet, ako se izuzmu Indija, Kina i Japan, kao i potpuno divlji narodi, prihvatio je semitske religije. Civilizovan svet obuhvata samo Jevreje, hrišćane ili muslimane." ("O udelu semitskih naroda", str. 328). Prema tome, civilizovani narodi čine posebnu vrstu.

Znači, našavši se na terenu superiorne rase, Renan problemu svog istraživanja prilazi na drukčiji način. Polazi od zapažanja da čiste rase, usled brojnih ukrštanja kroz koja su u prošlosti prolazile, više ne postoje (očevidno da se termin "rasa" ovde više ne odnosi na tri velike rase, već odgovara posebnim populacijama evropskih država). Čista rasa je varka. Sve evropske nacije su proizvod ukrštanja; čak bi se moglo primetiti da su "najplemenitije zemlje, Engleska, Francuska, Italija, one kod kojih je krv najizmešanija" (ibid.).

Usled tih mešanja rase su se međusobno neutralizovale i stoga one danas nemaju nikakav uticaj. U tome se Renan radikalno razilazi sa Gobinoom, i to ne u pogledu hipotetičke rekonstrukcije istorijskog razvoja – jer i jedan i drugi smatraju da su rase u početku bile čiste i da će se na kraju potpuno izmešati – već u svojim prosuđivanjima o toj hipotezi: za Gobinoa, rasa je snaga, pa samim tim i njeno nestajanje ravno je degeneraciji, a za Renana, isto kao za Mišlea, rasa je nešto fizičko i opadanje njenog uticaja je jedno oslobađanje čovečanstva od materijalnog determinizma. "Uticaj rase je u početku bio ogroman, piše Renan Gobinou, ali postepeno postaje sve manji i ponegde, kao u Francuskoj, događa se da se i sasvim izgubi (...). Zamišljam

da će u budućnosti postojati jedno homogeno čovečanstvo u kojem će svako sećanje na različito poreklo nestati" (str. 204). Mnogo više nego krv, savremene ljude pokreće "ta velika sila, superiornija od rasa, i destruktivna prema lokalnim vrednostima, koja se zove civilizacija!" (*Opšta istorija*, str. 139; up. *Berbersko društvo*, str. 570). U tome je presudna razlika između životinja i ljudi (belih u svakom slučaju), onih koji ne podležu biološkom determinizmu. "Ljudska istorija se bitno razlikuje od zoologije. Rasa u njoj nije sve, kao što je kod glodara ili mačaka" ("Šta je nacija?", str. 898).

Ti entiteti, poput Engleske, Francuske ili Italije, formirani od mešavina raznih rasa, ali takođe i od sopstvene istorije, jesu, u stvari, *nacije*. Zajednička greška Renanovih savremenika, na koju im on ukazuje, sastoji se u tome što rasi pridaju svojstva koja pripadaju naciji. Danas rase više ne postoje – nacije da. Determinizam rase (biološki, materijalni) približiva nas životinjama, dok je ovaj koji pripada naciji (duhovni, istorijski) obeležje naše superiornosti u živom svetu. Potrebno je, dakle, zalagati se za jedan, a nadvladati drugi. "Koliko je princip nacije ispravan i opravdan toliko je princip prvobitnog prava rasa ograničen i pun opasnosti za stvarni napredak" (str. 895).

Takav je prvi deo kritičke analize kojoj Renan podvrgava koncept rase. Ali to radikalno razdvajanje rase i nacije, nasleđeno od Mišlea, u suštini, ne zadovoljava Renana. Zato će pristupiti preispitivanju pojma rase: to će ga paradoksalno dovesti do toga da potvrdi njeno postojanje, samo više neće biti u pitanju isto značenje reči. Renanu je veoma stalo da nas uveri kako ta reč ima dva značenja i da njega, pošto je odbacio jedno, zanima samo ono drugo. Na jednoj strani, dakle, postoji rasa, uzeta u fizičkom smislu, a na drugoj, uzeta u kulturnom, pri čemu u formiranju kulture dominantnu ulogu igra jezik. Treba dobro paziti da se ta dva značenja ne pomešaju. "Podele do kojih nas je dovela komparativna filologija ne podudaraju se sa podelama koje nam nudi čista antropologija" ("Poreklo govora", str. 102). "Filozofi-istoričari i antropolozi-fiziolozi reč rasa uzimaju u dva sasvim različita značenja. Reči brahikefalan i dolihokefalan ne mogu naći svoje mesto ni u istoriji, ni u filologiji" ("Šta je nacija?", str. 897). Reč je o radikalnoj transformaciji značenja reči: "Tako je u podeli čovečanstva na grupe jezik takoreći potpuno zamenio rasu, ili je možda reč "rasa" izmenila svoje značenje. Jezik, religija, zakoni, običaji učinili su da rasa znači više nego krv" (*Istorija naroda Izraela,* str. 32). U krajnjoj liniji, u toj upotrebi reči može se videti jednostavna homonimija: "Iz nauke o jeziku ne može se izvući skoro nikakav zaključak koji bi koristio nauci koja proučava antropološke rase: postoje, ako se tako mogu reći, jezičke rase koje nemaju nikakve veze sa antropološkim rasama ("O uslugama...", str. 1223).

Semitska i arijska rasa, kojima će se Renan dugi niz godina baviti, nisu, dakle, fizičke već jezičke rase. "Podelu između Semita i Indoevropljana

načinila je, na primer, filologija, a ne fiziologija" (*Poreklo govora*, str. 102). "Pošto nam je individualnost semitske rase otkrila samo jezička analiza (istina nju su potvrdila proučavanja običaja, literature, religije ali, obratimo pažnju, nikako ne i proučavanja krvi i lobanja) – objektivno postoji samo jedno merilo za prepoznavanje Semita, a to je jezik" (*Opšta istorija*, str. 180). Što se tiče judejstva, to je stvar religije a ne rase, tvrdi on na drugom mestu ("Judaizam kao rasa i kao religija", str. 925-944). Tako je i sa potpodelama na pomenute velike porodice: "Ono što se u filološkom i istorijskom smislu naziva germanskom rasom svakako je jedna jasno određena porodica u ljudskoj vrsti. A da li je to porodica i u antropološkom smislu? Sigurno ne" ("Šta je nacija?, str. 897). "Rase su više kalupi moralnog vaspitanja, nego nešto vezano za krv" ("Berbersko društvo", str. 571).

Jezička rasa nije fizička rasa. Ona nije u pravom smislu ni nacija: unutar jednog naroda može se govoriti više jezika, kao na primer u Švajcarskoj, i više naroda može govoriti jedan isti jezik, kao što je slučaj sa engleskim; pa ipak, ona (jezička rasa) je mnogo bliža naciji nego nekadašnjem pojmu "rase". Nastojeći da preciznije definiše njenu sadržinu Renan piše: "Sa stanovišta istorijskih nauka, pet stvari sačinjava osnovnu apanažu jedne rase i daju joj pravo da se o njoj govori kao o jednom individualitetu u ljudskoj vrsti. Tih pet svedočanstava, koja potvrđuju takođe i to da rasa živi od prošlosti, su poseban jezik, literatura sa posebnom fizionomijom, religija, istorija i civilizacija" (str. 553). Prosto je iznenađujuće da Renanu ne pada na pamet reč "kultura", koja bi ga izvukla iz neprilike: potpuno odvojena od "rase" u fizičkom smislu, bliska terenu koji njega zanima (istorijskom), a ipak odvojena od "nacionalnog" (kulturno se ne meša sa političkim), "kultura", kao takva, predstavljala bi udruženo delovanje jezika, literature, religije i običaja.

Ali, moguće je da Renan ne želi da upotrebi termin iz kojeg bi svaki trag odnosa sa pojmom rase, u fizičkom smislu, bio izbrisan. Moguće je da mu je baš potrebno da održi prikrivenu vezu između ta dva značenja reči, čije razdvajanje, ni u sinhroniji, ni u dijahroniji, nije u toj meri potpuno kao što može da izgleda. Kada u *Poreklu govora* piše: "Rasa, čiji je jezik sanskritski, aristokratska je i osvajačka rasa, koja se belom bojom kože razlikuje od obojenih starosedelaca Indije" (str. 109-110), aristokratski i osvajački duh bi se mogao pripisati kulturi, a da li bi se to isto moglo učiniti i sa belom i obojenom kožom?

Isti je slučaj i sa istorijom. Posle Vilhelma fon Humbolata, i Renan tvrdi da jezik čini duh jedne nacije. "Duh svakog naroda i njegov jezik najtešnje su povezani: duh stvara jezik, a jezik služi da formuliše i ograniči duh" (str. 96). Ali, može li duh zaista da stvara jezik i da li ga on jedini stvara? Ne, ako poverujemo onome što Renan u istom odlomku kaže: "U raznovrsnosti rasa, u stvari, treba tražiti i uzroke koji najviše utiču na raznovrsnost idioma"

(*ibid.*). Međutim, od dve stvari može biti samo jedna: ili je reč rasa ovde upotrebljena u svom "jezičkom" značenju i u tom slučaju pomenuta rečenica je čista tautologija; raznovrsnost idioma stvara raznovrsnost idioma, (ali teško bi bilo poverovati da Renan to nije primetio); ili pak, ona čuva svoje "fizičko" značenje, pa se onda tom rečenicom potvrđuje postojanje određene veze između dva značenja reči, odnosno između rasa (uzetih antropološki) i jezika; do iste dileme Renan nas dovodi i kada nas podseća na "onaj često proklamovani aksiom da religije vrede onoliko koliko i rase koje ih propovedaju" ("Islamisme et la science", str. 961); ni tu on ne mora da reč "rasa" shvata onako kako je nama savetovao da činimo, naime kao celinu koja objedinjuje "religiju", jezik i literaturu.

Na samom početku svoje karijere, u *Budućnosti nauke*, Renan je pisao: "Svi gramatički obrti direktno proizlaze iz načina mišljenja pojedine rase" (str. 943). Ako gramatika proističe iz rase, znači da rasa nije gramatika. Osim toga, u svom poslednjem velikom delu, *Istoriji naroda Izrailja*, Renan kaže: "Pošto je jezik za jednu rasu sama forma njenog mišljenja, vekovna upotreba istog jezika postaje za porodicu, koja se u nju zatvara, jedan kalup, jedna vrsta steznika" (str. 32). Ovom rečenicom ne potvrđuje se samo lingvistički (i kulturni) determinizam, već i relacija između jezika i rase koja najpre svedoči o njihovoj nepodudarnosti, a potom o povezanosti.

Tretman kojem Renan podvrgava pojam "rase" pojavljuje se sada kao kompleksniji no što ga je ranije predstavljao, čak i u slučaju da se odnosi samo na belu rasu i njene potpodele. Dvosmislenom upotrebom reči "rasa" Renan ne samo da ne razdvaja jezik (i kulturu) od "rase" već i opravdava stvaranje "jezičke rase", te, kako on kaže, isključivo filološke tvorevine, ali koja zbog toga što je takva nije u manjoj meri i "rasa" (u fizičkom smislu). "Jezička rasa" je vrteška koja mu omogućuje da između "rase" i jezika uspostavi komunikaciju. Renanovo delo ne samo da ne napušta pojam "rase" već mu otvara i novi put, budući da sa ovim autorom (i nekolicinom njegovih savremenika) termini "arijski" i "semitski" prestaju da označavaju jezičke porodice da bi se primenili na "rase", odnosno na ljudska bića. Do istih rezultata doćiće u svojim radovima i brojni Renanovi savremenici i naslednici, među kojima su Ipolit Ten i Gistav Le Bon. Gobino, koji veruje da su rase zasnovane na krvnim razlikama, u drugoj polovini XIX veka predstavlja izuzetak. No ta izmena u značenju termina nimalo ne sprečava, kao što smo videli, ni Renana ni Le Bona da i dalje ostanu rasijalisti (Tenov slučaj je drukčiji): kod njih se, jednostavno, predrasude koje su do tada bile vezivane za rasu prenose na plan kulture.

Iako se determinizam koji oni propovedaju više odnosi na kulturu nego na fizička svojstva, on nije ništa manje isključiv od prethodnog. Pripadnik jedne rase, reći će Renan, nikada ne može izbeći njenom uticaju: vaspitanje tu ne može mnogo da učini. "Naprotiv, sva dostignuća moderne nauke pre-

dočavaju nam da svaku rasu treba posmatrati kao strogo određenu jednim modelom, koji ona može ili ne može da izrazi, ali iz kojeg ne može izaći" ("Sudanska pustinja", str. 541). Kant i Gete su postojali već i kod primitivnih Tevtonaca, a Afrikanci nikada neće moći da dostignu vrhunske domete civilizacije. Ta podela čovečanstva na kulture koje se međusobno ne mogu prožimati savršeno je u skladu sa Renanovim relativizmom: vrednosti čine deo kulture. Ostalo bi samo da se objasni kojim to čudom nauka tome izmiče: kao delo isključivo Indoevropljana i nikog drugog, logično bi bilo da i vredi samo za njih. Kako to da jedna posebna kultura može da stvara nešto u pravom smislu reči univerzalno, kao što je to nauka?

Iz svega pomenutog proizlazi da su Renanove spekulacije o razlici među kulturama samo direktan izraz njegovih sopstvenih "predrasuda". U stvari, kao i svi relativisti, Renan sebe lično i ono što on predstavlja izuzima iz svog učenja. Sveopšte zakone ilustruju samo drugi. Na primer, ako neki današnji jevrejski pisac razvija neku tezu, ona proizlazi iz osobina koje su u vezi sa semitskom rasom. Shvatanja tamo nekog gospodina Salvadora o religiji ne iznenađuju Renana: "Dopustićete nam da i ovo kažemo. On je u to uneo dar rase, onu vrstu gledanja na politiku koja je svojstvena samo Semitima i koja ih je učinila u toj meri sposobnim za velike religijske kombinacije ("Religijska budućnost...", str. 236-237). Recipročno tome, kad čovek ima sreću da govori "indoevropskim jezikom", on koristi sve vrline te rase. U svojoj drami *Kaliban* Renan, preko Arijela, koji se obraća jednom pripitomljenom divljaku, kaže: "Prospero te uči jeziku Arijaca. Sa tim božanskim jezikom mnogo razuma, koji je od njega neodvojiv, prodire u tebe" (str. 382).

Ako je uz to reč o *francuskom* jeziku, duh se pogotovo obogaćuje i to, naravno, opet nezavisno od volje subjekta koji ga govori. "Njime (tim jezikom) izraziće se dosta raznovrsnih stvari (...) ali uvek slobodoumnih (...) nikad nazadnih (...). To je jezik koji vodi napretku; to je škola; on poseduje prirodnost, prostodušnost, ume da nasmeje, nosi u sebi dopadljivi skepticizam prožet dobronamernošću (...). Fanatizam je stran francuskom (...). Nikada musliman, koji zna francuski, neće biti opasan musliman" („Predavanje u Društvu za širenje francuskog jezika", str. 1090-1091). Ne čini li nam se ovde da Renan daje sliku samog sebe? Pošto i ovo pročitamo, ne treba nimalo da se začudimo što Renan, koji je govorio da se treba čuvati patriotskih iluzija, na kraju preporučuje opštu upotrebu francuskog; zašto drugog lišavati nečeg što je najlepše na svetu? "Negovanje i širenje francuskog jezika od značaja su za opšti razvoj civilizacije" (str. 1088).

Nauka protiv religije

Renan je čitav život posvetio opisivanju jezika, religije i istorije "semitske rase" suprotstavljajući je, više ili manje eksplicitno, ali dosledno, drugoj velikoj beloj rasi, to jest indoevropskoj ili arijskoj, a to znači porodici jezika (i kultura) kojoj je i sam pripadao. Uporedni opisi Arijaca i Semita najbolje nam pokazuju kako koristi svoj koncept "jezičke rase".

Sudeći po nekim opozicijama, reklo bi se da je Renan već pri opisivanju "triju rasa" iskoristio sve svoje hijerarhijske kategorije i da ovde ističe samo nehijerarhijske razlike. Sve opozicije koje ističe mogu se, zapravo, svesti na jednu jedinu, naime onu između rasuđivanja i vere, istine i otkrovenja, filozofije (ili nauke) i religije. "Istraživanje zasnovano na razumu, nezavisno, strogo, smelo, filozofsko – ukratko traganje za istinom – izgleda da je bilo ono što je dala indoevropska rasa" (*Poreklo govora*, str. 98, up. *Opšta istorija*, str. 145; *Budućnost nauke*, str. 955); navedena rečenica toliko se Renanu dopada da je, kao što vidimo, ponavlja tri puta. Nasuprot tome, o Semitima kaže: "To je prevashodno religijska rasa, predodređena za to da stvara i širi religije" (*Poreklo govora*, str. 97). Na tu opoziciju nadovezuju se mnoge druge, kao na primer opozicija između vešestrukosti (arijske) i jedinstva (semitske) (up. *Opšta istorija*, str. 146); ali, zar ta dva kvaliteta nisu u podjednakoj meri neophodna ljudskom duhu?

Međutim, iluzija ravnoteže i nepristrasnosti – jednima religija, drugima filozofija – ne može dugo trajati. Renanovo poređenje uvek je i osuda. Pre svega, višestrukost i jedinstvo samo su naizgled simetrični: kao što bi se moglo i očekivati od jednog pobornika relativizima, višestrukost i raznolikost postavljaju se kao jedino poželjni. Jedinstvo u politici – to je Rim, koji je zbog istog i stradao; raznolikost je Grčka, koju je moderna Evropa nasledila. "Uniformnost je despotizam" ("Filozofija savremene istorije", str. 37); i obrnuto, "podeljenost je uslov slobode" ("Religijska budućnost...", str. 241). "Kada bi hrišćanski narodi formirali jedinstven svet, analogan *orbisu romanus*u, bili bi osuđeni na propast, jer van tog zatvorenog kruga više ne bi postojao nijedan element kadar da ih preporodi. Ali načelo raznolikosti i vitalnosti, koje je u Evropi stvorilo neoborivu prepreku bilo kakvoj sveopštoj dominaciji, spašće savremeni svet" ("G. de Sasi i liberalna škola", str. 53). Između ta dva opredeljenja, od kojih jedno obećava toliko više od onog drugog, ne može biti dvoumljenja.

Ili pak, uzmimo same jezike (koji čine osnovu rase). Arijski jezik je pokazao veliku superiornost naročito u pogledu primene glagola. Taj čudesni instrument, koji su još prvobitni ljudi stvorili svojim instinktom, sadržavao je već u zametku svu metafiziku koja je kasnije razvila induski, grčki i nemački duh. Suprotno tome, semitski jezik je, već u samom početku, što se tiče glagola, usvojio nepotpuno rešenje. Najveća greška koju je ta rasa

počinila (jer je od svih bila najnepopravljivija) bila je u tome što je od glagola stvorila tako siromašan mehanizam da se njime vremena i načini nikada ne mogu izraziti na savršeno jasan način. I danas se arapski jezik uzaludno bori protiv jezičke greške koju su počinili njegovi preci pre deset do petnaest hiljada godina" (*Istorija naroda Izraela,* str. 35). S jedne strane, vidimo da Renan govori o nesavršenosti, grešci, nepotpunosti, pa čak i duhovnom siromaštvu, a s druge, da primenjuje takav kulturni determinizam koji ni na čemu ne bi imao da pozavidi Gobinoovom biološkom determinizmu: ako je današnji arapski, nasuprot nemačkom, siromašan, za to su krivi njihovi preci od pre petnaest hiljada godina, tvorci (?) njihovog jezika! Nakon toga govor o nekoj individualnoj slobodi ili pak, ako se iz drugog ugla posmatra, o jednakosti među narodima može biti samo podrugljiv, jer sve zavisi od jezika, a jezici nam nisu podjednako vredni.

Ako je tako sa jezicima, sa kulturama je još pre. Semitske narode Renan uvek opisuje negativno, odnosno isticanjem onoga što im u odnosu na Indoevropljane nedostaje; takav način osporavanja vrednosti u velikoj meri podseća na Montenja; gotovo da bismo poverovali da čitamo njegov opis zlatnog doba (o kome će još biti reči) – izveden na isti način, putem inverzije uočenih svojstava, bez ikakvog pokušaja da se drugo društvo predstavi njegovim sopstvenim osobinama. "I tako, semitska rasa se raspoznaje gotovo jedino po negativnim obeležjima: ona nema ni mitologije, ne epa, ni nauke, nema ni filozofije, ni fikcije, ni likovnih umetnosti, ni građanskog života; ukratko, zbog preterane težnje ka jedinstvu, u potpunosti je lišila sebe složenosti i nijansi" (*Opšta istorija*, str. 155). "U svemu, kao što se da videti, upravo zbog svoje preterane jednostavnosti, ona je jedna nepotpuna rasa; u poređenju sa indoevropskom porodicom, ona je, ako smem reći, kao crno-bela slika u poređenju sa slikom u boji ili kao jednoglasno pevanje u poređenju sa modernom muzikom" (str. 156). Uopšte uzevši, "Istok nikada nije stvorio tako nešto vredno kao mi" ("Religijska budućnost...", str. 242).

Tako inferiorni u svemu, Semiti su, po Renanu, istoriji civilizacije uspeli da daju samo jedan skroman i strogo određen doprinos: monoteističke religije. "Od onog trenutka kada su evropskoj nauci preneli hebrejsku Bibliju (...) više ništa suštinski značajno nisu bili kadri da učine" ("Religijska budućnost...", str. 239). Od tog trenutka, Renan hoće da kaže, Semiti su bili osuđeni da prihvate podređenu ulogu, ako ne i da iščeznu. "Otkako je semitska rasa završila tu svoju misiju, ona ubrzo propada i prepušta arijskoj rasi da sama upravlja sudbinom čovečanstva" (*Opšta istorija*, str. 587). Danas svako udaljavanje od semitske kulture predstavlja nešto pozitivno. "Trenutno, osnovni uslov širenja evropske civilizacije je uništavanje svega semitskog" ("O udelu semitskih naroda", str. 332-333). "U svim oblastima indoevropski narodi će utoliko više napredovati ukoliko se više budu udaljavali od semitskog duha" (str. 333). To osobito važi za razvoj hrišćanstva. "Da bi se neprekidno usavršavalo i na taj način omogućavalo duhu indoevropske

rase da, u njegovom okrilju, preuzme glavnu ulogu, hrišćanstvo se mora sve više i više udaljavati od judejstva" ("Religijska budućnost...", str. 240).

Na prvi pogled, sva ova Renanova predviđanja i opomene samo ponavljaju program prosvetiteljskih mislilaca: treba se boriti protiv predrasuda za razum. "Judejstvo i hrišćanstvo će iščeznuti. Ono što su Jevreji stvorili imaće svoj kraj, međutim, grčko delo, to jest nauka, civilizacija zasnovana na razumu, iskustvu i slobodi, bez šarlatanstva i bez otkrovenja, trajaće večito; i ako ova planeta ne ispuni njene zahteve, naći će se druge koje će ostvariti taj program svih vremena: vladavinu znanja, razuma i istine" ("Istorija naroda Izraela", str. 1517). Ono što kod Renana nije u duhu prosvetiteljstva, to je identifikovanje jedne populacije (Grka, Indoevropljana) sa civilizacijom, a druge sa praznoverjem. U krajnjoj liniji, pobeda razuma za njega ne znači ništa drugo do pobedu Indoevropljana. "Velika indoevropska rasa očigledno je predodređena da asimiluje sve ostale" (*Opšta istorija*, str. 587), piše on, uvodeći tako u istoriju i proviđenje, a umanjujući slobodu delovanja individualnih subjekata. On, dakle, očekuje trenutak kada će "arijska rasa, nakon hiljadugodišnjih napora, postati gospodarica planete na kojoj živi" (*Poreklo govora*, str. 115).

Vidimo da je superiornost arijske rase nad semitskom izražena apsolutno istim terminima kojima je prethodno bila opisana i superiornost bele rase nad ostalim – iako je u prvom slučaju bila reč o fizičkim rasama a u drugom o jezičkim! Arijci su prema drugim belim rasama (znači semitskim – Jevrejima ili Arapima) isto što i bela rasa za druge dve: narod predodređen da postane gospodar sveta. Još jednom možemo da se uverimo da Renan nije uzaludno zastupao odvajanje nauke od etike, jer etička dogma opšte jednakosti, ili hrišćansko učenje o jedinstvu ljudskog roda, ne treba da spreče nauku da uspostavi istinsku nejednakost među ljudskim grupama. Pitanje koje na kraju još ostaje da se postavi to je da li je ovde doista reč o "jezičkim rasama".

Vera u razum

Čitalac Renanovih dela suočen je sa jednom zagonetkom: zašto je on čitav život posvetio proučavanju Semita i religije (za njega je to jedno te isto), koje je prezirao, a ne Arijaca i nauke, čiji je bio veliki poklonik? Pred kraj života negde je napisao: "Kada bih imao još jedan život, sigurno bih ga posvetio grčkoj istoriji, koja je u izvesnom pogledu još lepša od jevrejske" ("Judejstvo kao rasa i religija", str. 937). Ali, te njegove reči ne izražavaju žaljenje pošto je Renan, ne protivrečeći sebi, umeo da napiše i ovo: "Kada bih sada mogao ponovo da proživim svoj vek i kada bih u njemu mogao

neke stvari da promenim i izbrišem, ništa ne bih menjao" (*Uspomene iz detinjstva i mladosti*, str. 901). Ne bi Renan želeo da u svom drugom životu *umesto* jevrejske napiše grčku istoriju, već posle nje, one koju je već napisao, jer mu je prvi život bio dovoljan da zauzme određen stav prema jevrejskom pitanju. U stvari, u tom njegovom istraživanju postoji jedan dugotrajan kontinuitet, jer je projekat, koji sprovodi do kraja u svom poslednjem delu, *u Istoriji naroda Izraela*, najavio više od četrdeset godina ranije, već u svojoj prvoj knjizi, *Budućnost nauke*.

Neosporno je da već u svojoj prvoj knjizi Renan formuliše ideje kojima će posvetiti ceo svoj život. Najpre najavljuje da će to biti delo od opšteg interesa, nepristrasno i dobronamerno. "Istorija Porekla hrišćanstva, koju bi, na osnovu izvora, napisao neki kritičar imala bi izvestan filozofski značaj" (str. 876). Samo nekoliko stranica dalje, o istom delu govori znatno uzvišenijim tonom: "Takvo delo, dostojno svakog divljenja, kao najznačajnija knjiga XIX veka, moralo bi nositi naslov *Kritička istorija nastanka hrišćanstva*; pozavideću svakome ko ga bude napisao", da bi ubrzo potom postao mnogo ličniji i izjavio – "i koje će biti delo mojih zrelih godina" (str. 950). Međutim, čak i na tim stranicama Renan ne može sebe da obuzda da o spisima koji sačinjavaju pomenute izvore ne daje nepovoljne sudove: jedan je od njih, na primer, "neobično svedočanstvo zastranjivanja i moralnog pada", drugi su pak "dosadna razglabanja nekog autora osrednje vrednosti" (str. 874). "To su knjige lišene zdravog razuma, bezumne, pisane varvarskim i nerazumljivim stilom" (str. 875); sve u svemu, reč je o "potpuno beznačajnim delima" (str. 876). Pa kako je onda Renan mogao smatrati da se od tako beznačajnog materijala može stvoriti delo izuzetnog značaja?

Evo kako on to objašnjava. Savršenstvo svake stvari sastoji se u ravnoteži elemenata koji je sačinjavaju; ali to stanje ravnoteže i određene mere čini te elemente slabo uočljivim i nedovoljno razumljivim. Nasuprot tome, nesavršenstvo se odlikuje prekomernim isticanjem jednog od sastavnih elemenata i to je upravo razlog zbog kojeg se lakše uočava. Ako želimo da izučavamo i shvatimo čovečanstvo, ne treba da se vezujemo za ono što je u njemu najsavršenije: za Grke, nauku, razum. "Naučna dela nam nikako ne mogu objasniti originalnost ljudske prirode niti njen osobeni karakter" (str. 948). Suprotno tome, "čak i najbeznačajnija dela često nam mogu biti od presudne koristi, jer snažno odslikavaju jedan vid stvari" (str. 874). Takav je zakon spoznaje. "Razne prirode je lakše proučavati u kriznim nego u normalnim stanjima. Normalan tok života otkriva nam samo njegov površinski sloj, a duboko skriva intimne pobude; dok u previranjima sve izlazi na površinu" (str. 875). Kao što je za psihologiju najdragoceniji izvor saznanja ludilo, tako je i za istoriju najznačajniji predmet proučavanja – religija. "Religije su sigurno najčistiji i najpotpuniji izraz ljudske prirode" (str. 948).

Poznato je da je Renan kao veoma mlad čovek raskrstio sa hrišćanskom religijom i opredelio se za nauku (i videli smo kakve joj je sve preterane hvale upućivao). U svoje stavove postaće još ubeđeniji onoga dana kada prvi put bude ugledao Atinu; to mesto, kao ovaploćenje naučnog duha, ostaviće na njega najjači utisak u životu; pružiće mu osećanje da je dodirnuo samo savršenstvo; u poređenju sa njim, sve ostalo će biti varvarsko. Međutim, u svom delu Renan ne dokazuje vrednost nijedne nauke, ni nauke o prirodi, pa čak ni nauke Grka i razuma; za predmet svog istraživanja on uzima religiju i Semite očekujući da sam tok njegovih ispitivanja treba da potvrdi da je napravio dobar izbor. Njegovo dokazivanje arijske nadmoći nad Semitima nije ništa drugo nego antropomorfička transformacija superiornosti nauke nad religijom, koju on zastupa sa žestinom koja se graniči sa opsesijom, svodeći religiju na objekat, a nauci dajući uzvišeni položaj svemoćne gospodarice.

Ali, da bi se religija mogla neprestano stavljati na žrtveni oltar (a samim tim i Semiti unižavati) sama Renanova nauka morala bi mnogo odlučnije da se razlikuje od religije nego što je to, kako nam se čini, slučaj. Svoj odnos prema nauci, Renan doživljava isto kao što drugi ljudi doživljavaju odnos prema bogu: više osećanjem nego razumom. To, uostalom, i sam otvoreno kaže, praveći poređenje između ta dva doživljaja i izjavljujući da je njegov odnos prema nauci superioran i na onom planu iskustva koji se obično vezuje za religijsku praksu. "U detinjstvu i u mladosti okusio sam najveća blaženstva koja jedan vernik može da oseti i najiskrenije izjavljujem da su sva bila ništavna u poređenju sa onim što sam osetio kasnije razmišljajući o čistoj lepoti ili zaljubljeno tragajući za istinom" (str. 982).

Kad god Renan govori o svom naučničkom iskustvu on upotrebljava religijske termine. Cilj njegove prve knjige, *Budućnost nauke*, bio je, na primer, da "udahne veru u razum" (str. 1074). Pri svem tom nije reč o suprotstavljanju razuma veri, niti Arijaca Semitima – već o uključivanju vere u razum i religijskog iskustva u bavljenje naukom. "Verovati na stari način nemoguće je, piše takođe Renan, ostaje znači verovanje u nauku, kritičko verovanje" (str. 1083). Jedino rešenje za nauku je, zaključuje on, da čoveku "u ime jedinog legitimnog autoriteta, koji predstavlja sveobuhvatna ljudska priroda, pruži simboliku, koju su mu do sada religije davale kao već gotovu a koju on više ne može da prihvati" (str. 746). Čitavog života nastaviće da se služi takvom vrstom slika izražavajući ideale svetovnog čoveka sakralnim izrazima. Sećajući se svoga prijatelja Bertloa, on tvrdi: "Imali smo (...) istu religiju. Ta religija je bila vera u istinu" ("Govor na skupu Sciencia",* str. 859); drugom prilikom opet će reći: "Kada nastojim da predstavim jedinstveni par prijatelja, kakvi smo mi bili, zamišljam dva sveštenika, koji uz to jedan drugom pružaju i ruku" (*Uspomene*, str. 890). "Konačno uskrsnuće obaviće nauka" piše istom Bertlou. ("Nauka o prirodi i istorijske nauke", str. 650). Ali, nastojanjem da se istina predstavi kao nova religija ne rizikuje li se da se

od nje napravi nova religija? I da li se cilj nauke doista sastoji u tome da postane nova vera? Time što će se tako neosetno uvući u cipele religije, srećna što je tako lako isterala njihovog nekadašnjeg sopstvenika, neće li nauka na kraju primiti veliki broj njenih osobina?

Renanov ideal u suštini nije pobeda nauke nad religijom već njihovo izmirenje; a da bi se to postiglo dovoljno je religiju osloboditi balasta njenog praznoverja. "Za tako shvaćenu religiju naučni duh nije neprijatelj u kojeg treba da gleda sa podozrenjem. On čini deo same te religije, i bez njega ne bi se ni moglo biti istinski vernik. (...) Smatram da slèdeći put čiste nauke služim stvari istinske religije" ("Katedra za hebrejski na Francuskom koležu", str. 170). Preko nauke ostvariće se i ciljevi religije. "Svet koji će nauka učiniti boljim, postaće carstvo duha kojim će vladati božiji sinovi" ("Visoko obrazovanje u Francuskoj", str. 70).

Sada nam je jasnije zašto Renan za svoju vokaciju ne bira nauku u pravom smislu reči već nauku o religijama. "Trudio sam se da, napustivši Sen-Silpis, i dalje ostanem, koliko je god to u mojoj moći, silpisovac (...) Verovao sam da mi jedna jedina preokupacija može ispuniti život i to su bila kritička istraživanja u oblasti hrišćanstva, ali uz primenu mnogo širih metoda no što mi je nudila laička nauka" (*Uspomene*, str. 892). U svojim *Uspomenama* Renan nebrojeno puta ponavlja da, napustivši sveštenički poziv, nije napustio i svešteničku vokaciju, već da se samo odrekao njenih spoljnih obeležja, koja su danas postala zastarela. "Već odavno u svom programu nastojim da se što manje udaljavam od hrišćanstva i da očuvam sve njegovo, osim vere u natprirodno" (*ibid.*). Takvo opoređeljenje u skladu je s njegovim najdubljim sklonostima. "Rodio sam se *a priori* kao sveštenik, kao što se drugi rađaju da postanu vojnici ili pravnici" (str. 798). Ali, gde se dela Renanova vera u vrline obrazovanja? Osvrćući se na svoju prošlost, na boravak u Sen-Silpisu gleda kao na presudan događaj u svom životu i smatra da ideal koji je tamo začeo nikada nije izneverio. "Kada sve dobro sagledam, skoro ni u čemu nisam izneverio svoja obećanja data crkvi (...). Prema svojim dužnostima odnosio sam se revnosnije nego mnogi sveštenici koji su na izgled redovno obavljali službu" (str. 901). Tako je, eto, Renan postao veliki sveštenik nauke.

Dakle, religija - koju Renan povezuje i sa moralom, a ponekad čak i sa političkim doktrinama, kao što je socijalizam - nikad nije predstavljena kao stvarno autonomna; čak i na njenom terenu, na terenu vere, pobeđuje je nauka - koja time dobija izvesna obeležja religije i morala i počinje da postavlja ciljeve ljudskom društvu i da određuje puteve koji njima vode. To možda bolje nego on sam objašnjava zašto je sve svoje napore uložio u ono za šta je otvoreno govorio da tako malo ceni: religije i njihove tvorce – Semite. Iako je čitav svoj život proveo uzdižući nauku, čvrsto uveren da vredi više od religije, Renan nije opazio da je od svoje nauke, u stvari,

načinio novu religiju. Na taj način se pridružio velikoj scijentističkoj struji kojoj pripadaju i Sen Simon i Ogist Kont koje je inače prezirao. Ta doktrina, sastoji se ne samo u negiranju ljudske slobode i proklamovanju apsolutne vladavine determinizma (što zastupa i Renan, ne želeći samo da to i prizna), i u potčinjavanju etike nauci (što i Renan apsolutno prihvata), već takođe u zahtevu da se prema naučnim rezultatima odnosimo kao prema religiji: institucija nauke pretvorena je u instituciju religije. Pošto je od razuma načinila objekt vere, logično je bilo da scijentistička filozofija na kraju okrene leđa i samoj nauci.

Putevi rasijalizma

Istorijske rase

Najznačajnija promena koju je krajem XIX veka doživeo pojam rase jeste premeštanje tog pojma s fizičkog na kulturni plan; do te promene dolazi pod uticajem autora kao što su Renan, Ten i Le Bon. Renanove "jezičke" rase već smo razmotrili, a sada se pozabavimo "istorijskim" rasama Tena i Le Bona.

Prilično je teško utvrditi mesto Ipolita Tena u istoriji rasijalizma; mada se tekstovi koje je on eksplicitno posvetio pitanju rasa mogu svesti na svega nekoliko stranica, njegov uticaj je veoma velik. Pored toga, između njegovih programskih stavova i primene tih stavova ima zbunjujućeg nesklada. Kao i njegov savremenik Renan, Ten u stvari osciluje između dve, fizičke i kulturološke, interpretacije pojma "rasa" omogućujući na taj način svojim učenicima da u njegovim spisima nalaze potvrde međusobno kontradiktornih teza.

U svojim načelnim iskazima Ten je, videli smo, naklonjen integralnom determinizmu (što nije slučaj kada je u pitanju i njihova primena). Osnovni činioci koji upravljaju ljudskim ponašanjem svode se, prema sistematskom izlaganju u Uvodu *Istorije engleske književnosti*, ukupno na tri: na rasu, sredinu i trenutak, odnosno na ono što čovek nosi u sebi, ono što mu nameće okolina i na međusobno delovanje tih dvaju činilaca. U stvari, "trenutak" nije vezan za epohu u kojoj se živi već za fazu unutarnjeg razvoja svojstvenog svakoj ljudskoj grupi, drugim rečima, on je kombinacija dva pomenuta činioca, koja i sama postaje odlučujući činilac. "Od spoljnih i unutarnjih sila nastaje delo, koje su one zajednički stvorile, pa i samo to delo sudeluje u stvaranju dela koja slede" (str. XXVII). Ali, u čemu se sastoji udeo onog unutarnjeg što se zove "rasa", kakva je njena priroda i dokle seže njeno delovanje?

U "Filozofiji umetnosti u Holandiji" Ten nastoji da ukaže na oštru razliku između rase i nacije (ili naroda), ali on to čini koristeći jednu metaforu koja omogućuje izvesnu slobodu interpretiranja. "Prvo ću vam pokazati seme, piše on, to jest rasu, sa svim njenim osnovnim i neizbrisivim osobinama,

koje opstaju u svim okolnostima i pod svim podnebljima; zatim ću vam pokazati biljku, odnosno sam narod, sa svim njegovim prvobitnim, uvećanim ili umanjenim osobinama, ali u svakom slučaju prilagođenim i izmenjenim njegovom sredinom i istorijom" (*Filozofija umetnosti*, str. 171). Ali, šta nam zapravo tačno pružaju te predstave iz biljnog sveta transponovane na ljudsku vrstu?

Da bi ilustrovao uticaj rase, Ten u *Istoriji engleske književnosti* koristi jedan primer koji kao da potvrđuje prethodno razlikovanje. "Jedna rasa, kao što je stari arijski narod, rasejana od Ganga do Hebrida, nastanjena u svim klimatskim uslovima, raspoređena po svim civilizacijskim nivoima, doživljavajući promene tokom trideset vekova, ipak kroz jezike, religije, književna dela i filozofije pokazuje se kao krvna i duhovna zajednica koja i danas povezuje svoje potomke" (str. XXIII). Ovde se vidi da, iako Ten govori o "krvnom i duhovnom," u njegovom nabrajanju postoje samo proizvodi duha: jezici, književnosti, religije i filozofije. Može li zajednički sadržalac tako brojnih i raznovrsnih aktivnosti biti siromašan? U svakom slučaju, rase se prikazuju kao neki nadnacionalni entitet.

S druge strane, na istim stranicama postoje i tvrdenja koja teže da identifikuju rasu i naciju. Rase se, kaže Ten, menjaju od naroda do naroda (str. XXII): čemu onda dva naziva umesto jednog? I primeri koje potom daje za "regulatorske instinkte i osobine usađene u jednoj rasi" (str. XXVI) u vezi su sa germanskom, helenskom ili latinskom rasom, ili pak sa Španijom, Engleskom i Francuskom, što znači sa nacijama a ne sa rasama. Drugom prilikom, nabrajajući "osnovne uzroke" koji upravljaju ljudskim ponašanjem, on precizira: "Pod tim podrazumevam nacionalnosti, klimatske uslove i temperamente" (str. XLI), gde se "nacionalnosti" ponovo pojavljuju kao zamena za "rasu". Na istim tim stranicama Ten kaže da bi želeo da dovrši posao koji je sebi postavio Monteskje: opisivanje "specifične psihologije svake specifične formacije " (str. XL), to jest opisivanje duha pojedinih nacija. Stoga treba reći da u svojim analizama Ten poklanja veoma malo pažnje fizičkim karakteristikama; njegove rase su, dakle, suprotno od onoga što sledi iz njegovih prethodnih tvrdnji, u stvari nacije, samo shvaćene kao "kulture".

Na istu dvosmislenost nailazi se i kod samog opisa "rase". Rasa je nešto urođeno; no da li se to urođeno može ipak menjati? Da li se radikalno razdvaja od stečenog? S jedne strane, Ten nam daje do znanja da je reč o nepromenljivom elementu. "Postoji jedan karakter i duh svojstven rasi, koji se nepromenjen prenosi s generacije na generaciju, kroz sve kulturne promene, kroz različite organizacije i različite proizvode" (*Eseji*, Predgovor drugom izdanju, str. VIII-XIX). To su "univerzalni i postojani uzroci, uvek i u svakom slučaju prisutni, koji deluju svuda i u svakom trenutku, neuništivi i konačno neosporno dominantni" (*Istorija*, str. XVII). Toliko kaže o nepromenljivosti rase.

Međutim, istovremeno tvrdi i suprotno. Na četiri stranice u *Istoriji engleske književnosti*, na kojima opisuje entitet rase, Ten začudo prilazi problemu *nastanka* rase – koji se svodi na jednostavno prilagođavanje sredini; unutarnje, koje je trebalo da se suprotstavi spoljašnjem, postaje isto tako spoljašnje, samo malo starije. "Svaka životinja se u svom životu mora prilagođavati sredini; pri svakoj promeni vazduha, hrane i temperature ona drukčije diše, drukčije se razmnožava, drukčije se kreće. Izmenjena klima i prilike izazivaju kod nje i drukčije potrebe, a te izimenjene potrebe dovode do izmenjenog sistema delovanja, ove do promenjenog sistema navika i na kraju dolazi i do izmenjenog sistema ponašanja i nagona" (str. XXIV). Tu više nije reč o opoziciji rase i sredine već o opoziciji između dugotrajnog i kratkotrajnog perioda delovanja. "Rasa kakvu predstavlja stari arijski narod je nakon seoba i promene klime izmenila svoja ranije stečena znanja i društvenu organizaciju" (str. XXI). U ovom slučaju, Ten pribegava jednom drugom poređenju koje više u sebi ne sadrži kvalitativnu razliku, kakva je bila između semena i biljke; rasa je tu predstavljena "kao jezero ili duboki rezervoar u koji različiti tokovi, kroz brojne vekove, dovode i ulivaju svoje vode" (str. XXV). Neki tokovi se izlivaju iz jezera, neki ulivaju u njega, no među njima nema suštinske razlike.

Kada je okrenut proučavanju "sredine", u najmoćnije činioce koji deluju na ljude Ten ubraja: podneblje i geografske elemente, političke prilike i društvene uslove; uzete zajedno, te "prilike sa produženim delovanjem" i te "sredinom nametnute okolnosti" stvaraju "regulatorske instinkte, kao i usađene sposobnosti jedne rase, ukratko jedno duhovno ustrojstvo pomoću kojeg neka rasa danas misli i deluje" (str. XXIV). Dakle, više ne stvara rasa istoriju već istorija rasu (ili nacionalni duh); i menjanjem institucija, ili formi društvenog života, moguće je transformisati rasu: ta delovanja su "za naciju isto što i obrazovanje, obučavanje, posao i uslovi života za pojedince" (str. XXVII). Mogućnost vaspitnog projekta na koji je ovde ukazano u potpunoj je suprotnosti sa rasijalizmom i omogućuje da se otkrije ambivalentnost Tenove misli (mada u svemu tome nema kontradikcije u pravom smislu reči i mada je i sam Ten verovatno bio svestan tog prividnog nesklada).

U svojim knjigama (*Filozofija umetnosti, Kritički eseji*), Ten naširoko govori o "nacionalnom duhu". Koristi i termin "rasa", ali se često stiče utisak da je reč o sinonimu, nekad za naciju a nekad za suštinski element, za najvažniju karakteristiku. Pa ipak, počev od Tena reč "rasa" ulazi u život sa obnovljenom snagom.

U promenama koje je rasijalističko učenje pretrpelo, pod uticajem Renana, Tena, a takođe i Le Bona, pokazuje se u kom pravcu će se ono danas razvijati: već u to vreme neupotrebljiv izraz "rasa" biće zamenjen mnogo podesnijim terminom "kultura"; odbacuje se i tvrdnja o superiornosti odnosno inferiornosti rasa, kao ostatak vezivanja za univerzalistički okvir, da bi

se otpočelo sa uzdizanjem razlike (razlike koja sama po sebi nije valorizovana); ono što ostaje nepromenjeno to je radikalni determinizam, ne više fizičkog elementa, već kulturnog, kao i diskontinuitet čovečanstva, izdeljenog na kulture koje nikada ne mogu efikasno komunicirati, pa stoga i ne treba da sarađuju. Epoha klasičnog rasijalizma izgleda da je definitivno okončana opštom osudom politike koju je vodila nacistička Nemačka protiv Jevreja; period njenog razvoja u stanju smo da precizno odredimo, što inače nije uobičajeno kada je reč o istoriji ideja; dakle, trajao je od 1749. (Bifon) do 1945. (Hitler). Moderni rasijalizam, koji bi bilo bolje zvati "kulturalizam" ima korene u delima Renana, Tena i Le Bona; umesto fizičke on uvodi lingvističku, istorijsku ili psihološku rasu. Zadržava i neke osobine svog prethodnika, ali neke i menja; između ostalog, napušta kompromitovanu reč "rasa" (i time i osnovnu "pretpostavku" klasičnog rasijalizma); i pored toga, on je u stanju da nastavi da igra ulogu koju je doskora imao klasični rasijalizam. Očigledno je da rasizam do danas nije iščezao, niti se ponašanje rasista promenilo; međutim, njihovi argumenti više nisu isti: umesto rasijalizma koristi se nacionalistička ili kulturalistička doktrina, naime "pravo na razlikovanje".

Rasijalizam kao scijentizam

Od početka ove rasprave uočljivo je da se rasijalizam razvija u senci nauke, preuzimajući od nje deterministički duh, koji potom vodi do krajnjih granica. Neumoljivi determinizam rase, to je ono zajedničko u inače različitim rasijalističkim teorijama, kao što su Gobinoova, Renanova i Tenova. Pred rasom pojedinac je nemoćan, o njegovoj sudbini odlučili su preci i svi napori da se prevaspita uzaludni su. Polazeći od te "naučne" izvesnosti, rasijalista dolazi do skupa pravila u vezi sa svakidašnjim životom, jer moral treba da se potčinjava nauci, sem u slučaju kada zastupa neku od superiornih moralnih vrednosti. Na kraju, ta pravila počinju da se poštuju kao da su u pitanju verske dogme. Osim toga, taj skup ideja će biti obrađen i priređen za javnu upotrebu u knjizi *Psihološki zakoni razvoja naroda* dr Gustava Le Bona.

Le Bon nije ništa manji determinista od Tena; međutim, njegova hijerarhija uzroka je drukčija. U stvari, kod Tena urođeno (rasa) i stečeno (sredina) stoje u izvesnoj ravnoteži, pa se čak na nerazlučiv način i prožimaju. Le Bon, čiji su stavovi u tom pogledu bliži Gobinoovim, smatra da je uticaj sredine gotovo zanemarljiv i da rasa ili nasleđe odlučuje o svemu (no, dešavalo se da i Ten ponekad isto to kaže). U argumentaciji Le Bona postoje, dakle, dve orijentacije: jedna je kritička, negativno usmerena na no-

sioce ideja o mogućnosti modifikovanja mentaliteta, dok je druga pozitivna i potvrđuje pertinentnost naslednih faktora.

Pre svega, Le Bon uopšte ne veruje u ideju, toliko raširenu od sredine XVIII veka, po kojoj je moguće uticati na običaje jednog naroda menjanjem njegovih institucija. "Tokvil i drugi čuveni mislioci su smatrali da su u institucijama naroda otkrili uzrok njegovog razvoja. Ja sam, naprotiv, uveren (...) da institucije veoma malo utiču na civilizaciju" (str. 4). To je stav za koji Le Bon misli da je naučno utvrđen. "Verujem da je još samo u tupom mozgu gomile i u ograničenoj misli nekih fanatika mogla opstati ideja da je izdavanjem dekreta moguće ostvariti značajne društvene promene" (str. 71). Ono što se još moglo oprostiti u vreme Helvecija (a možda i Tokvila), u njegovo vreme više nije bilo moguće: došao je trenutak kada činjenicama treba pogledati u oči. Helvecije je samouvereno tvrdio: "Ispitujući koji uticaj priroda i vaspitanje mogu da imaju na nas, došao sam do zaključka da nas je vaspitanje učinilo onim što smo" (*O duhu*, III, 30.t.II, str. 275-276). Le Bon se žestoko suprotstavlja vaspitnom projektu "jednoj od najkobnijih iluzija koju su teoretičari čistog uma ikada izrodili" (*Zakoni*, str. 32-33), ali treba primetiti da on to čini oslanjajući se na determinizam koji potiče upravo iz filozofskog materijalizma XVIII veka, pa prema tome oslanjajući se i na Helvecija, koji je bio ništa manji determinista od Le Bona ali koji je više verovao u moć stečenog nego u snagu urođenog.

Vaspitanje postaje naročito nemoćno, prema Le Bonu, čim se prekorače granice jedne zemlje. Sve što Evropljani mogu pružiti drugima samo je spoljni sjaj civilizacije, govorio je Ten; Le Bon preuzima istu metaforu: "Lako je od crnca ili Japanca stvoriti akademskog građanina ili akvokata; ali, to mu daje samo spoljnu glazuru, time se ne deluje na njegov mentalni sklop (...). Taj crnac ili Japanac može skupiti sve moguće diplome a da ipak ne dostigne nivo jednog običnog Evropljanina" (*Zakoni*, str. 33). Razlog tome je što obrazovanje ne utiče na razvoj mišljenja niti na formiranje karaktera. "Jedna crnačka vojska se može obučiti na evropski način, vojnici se mogu naučiti da koriste puške i topove, ali se time neće izmeniti njihova mentalna inferiornost, a ni posledice te inferiornosti" (str. 67). Da li je ovde još uvek reč o civilizaciji? Da, ako je verovati Le Bonu, koji nastavlja: "Glazura evropske civilizacije, koja je danas data Japanu, uopšte ne odgovara duhovnom stanju te rase. To je bedni pozajmljeni kostim, koji će uskoro žestoke revolucije poderati" (*ibid.*). Izgleda da se Le Bonova proročanstva još uvek nisu ostvarila.

Ne samo da evropski sistem obrazovanja nema pozitivnog efekta na neevropske narode nego ih on, štaviše, i kvari jer uništava staro, ničim ga ne zamenjujući; sudeći po naknadnim izjavama nekih branilaca kolonijalizma, evropski sistem obrazovanja ostavlja te nezrele narode "nasukanim". "Ako se obrazovanjem pokuša postići da on (primitivan narod) preskoči te etape

razvoja, doći ćemo do razaranja njegovog morala i inteligencije i on će na kraju dospeti na niži nivo nego što bi ga sam dostigao" (str. 65).

Le Bon ima nameru da tu pogrešnu koncepciju istorije i društvenog delovanja zameni jednom drugom, koju deli s Gobinoom, a to je da rasa odlučuje o svemu; međutim, pošto on tu ideju o rasi preuzima od Renana i Tena, znači da su više u pitanju kulturne tradicije nego krv. To je i glavna teza Le Bonovog dela, koju on neumorno ponavlja, ali, dodajmo i to, da je nikada ne podupire dokazima. "Lako ćemo to dokazati s nekoliko primera", kaže Le Bon (str. 100), ali primeri, očigledno, nikada ništa nisu dokazali; oni, pre svega, služe da ilustruju i zavedu. Šta vredi Tenova anegdota o malom Filipincu koji se vratio u svoje "divljaštvo"? Da li je istinita? Da li je karakteristična? Koje okolnosti su u njoj tačne? Ne znamo i ne možemo znati i autor zna da ne možemo znati. Iskazi Le Bona se uvek mogu osporiti, sem kada se svode na tautologije lišene svakog smisla: "Poimanje sveta i života jednog naroda ima svoje poreklo u duhovnoj konstituciji rase" (str. 31). No koliko unapređuje naše saznanje to ponovno utvrđivanje "duhovne konstitucije rase" preko njenog "poimanja sveta"?

Kada se sa takvom uverenošću ističu kolektivna određenja (pojedinac je samo predstavnik rase), onda tu više nema nikakvog prostora za ličnu slobodu – ali ta posledica nimalo ne uznemirava Le Bona. Čovek je "shvatio da je ono što je zvao slobodom bilo, u stvari, samo nepoznavanje uzroka koji ga potčinjavaju i da je, u kolotečini koja ga neumitno vodi, prirodno stanje svakog bića da bude potčinjeno" (str. 162). Ne može se biti jasniji. O nama odlučuje rasa, to jest svi naši prethodnici: "Beskrajno brojniji od živih, mrtvi su beskrajno moćniji od njih" (str. 13). Jer mrtvi deluju kroz našu kolektivnu (rasnu) nesvest, a nesvest vlada čovekom: zbog ovoga će Frojd izreći lepe reči o Le Bonu.

Još jednom nauka (Le Bonova) čini etiku suvišnom. Ona je, smatra on, uspela da dokaže da su "prirodne nejednakosti postojane kao stena" (str. 6) i da pokaže "koliko su prazne egalitarističke teorije" (str. 2). Na toj osnovi treba od sada graditi naše ponašanje: potrebno je da "dublje proučavanje" "psihološke konstitucije naroda" postane "temelj politike i obrazovanja" (str. 105). Svaki drugi stav bi značio ponovno potčinjavanje religiji: "besmrtna načela" osamdeset devete samo su "poslednja božanstva današnjice" (str. 2).

Scijentizam i totalitarizam

Na naše današnje shvatanje rasijalizma neizbežno utiče znanje o njegovoj istorijskoj sudbini (od Drajfusove afere do aparthejda) a još više o njegovom uticaju na nacističko učenje, koje je dovelo do uništenja više miliona ljud-

skih bića – što predstavlja jedan od najvećih rasnih zločina u istoriji čovečanstva. U stvari, ono što je govorio autor knjige *Mein Kampf* malo se razlikuje od učenja naših rasijalista XIX veka, a poznato je, uostalom, da ih je bio čitao. I za Hitlera je priroda svemoguća, pa se treba samo potčiniti njenim zakonima; a oni nas uče da je život borba i rat i da će preživeti samo najsposobniji, što će reći najjači: kao i kod Gobinoa, civilizacija se identifikuje s vojnom superiornošću. Ta snaga, pak, dolazi od rase: to dokazuje celokupna istorija, u dobru i u zlu, tvrdi Hitler, kao i Le Bon, podrazumevajući rasu u Gobinoovom smislu, to jest, u smislu krvi a ne kulture. Snage rasa su nejednake, pa su tako Arijci na vrhu a crnci i Jevreji na dnu. Mada je ta degradacija Semita nešto novo u odnosu na do tada izlagane teorije, ipak Hitlerova slika Semita dosta mnogo duguje Renanu. Na tim "naučnim" osnovama Hitler je odlučio da zasnuje svoju politiku: sprečiti ukrštanja, baš kao što su hteli Le Bon ili Bares, prečišćavati rase uz pomoć stroge selekcije i eliminisanja manje savršenih pojedinaca (eugenički projekt koji se može otkriti i kod Renana). Tako Hitler na karakterističan način kombinuje veru u neizbežne zakone prirode, pa time i izvestan fatalizam s najživljim aktivizmom, jer država, partija i vođa moraju neprestano da se bore kako bi ostvarili taj ideal.

Kada ovako projektujemo noviju istoriju na onu stariju, istovremeno smo i u pravu i grešimo: u pravu smo jer se praktične posledice jedne ideologije ne mogu zanemariti (čak i ako bi se oklevalo u preciznoj oceni uloge koju je ova ideologija odigrala, nema nikakve sumnje da je ona bila veoma značajna); a grešimo, jer Bifon i Gobino, Renan i Ten ipak nikada nisu predviđali istrebljivanje nižih rasa u gasnim komorama. Međutim, dovođenje u vezu jednih sa drugima sasvim je opravdano, jer manje je u pitanju *objašnjenje* užasa nacizima Hitlerovim idejama i tih ideja rasijalističkim teorijama prethodne epohe, *a više, procena* tih teorija u svetlu nacističke ideologije, čiji učinak poznajemo. Bez želje da autorima iz XIX veka pripisujemo ono što će se dogoditi u XX, mora se ipak konstatovati da francuskim rasijalistima nije bila sasvim strana ideja o kobnim posledicama tih doktrina. Dokaz se opet može naći kod Renana, koji je ovoj temi posvetio dvadesetak neobičnih stranica, odnosno svoj treći *Filozofski dijalog.*

Taj dijalog, u kojem glavnu reč ima izvesni Teoktist, vodi se o prirodi ideala kojem bi trebalo težiti, odnosno o onome što bi trebalo da dovede do jednog savršenog sveta. Dakle, sveta a ne čovečanstva: to je veoma važno, i to Teokist jasno podvlači: "univerzumu, jednom reči, treba dodeliti cilj iznad onog kojem stremi čovečanstvo" (t.I. str. 602). Drugim rečima, nije reč o tome šta ljudska bića čini srećnim ili o tome šta im više odgovara, već, kao kasnije kod Levi-Strosa, o pokušaju da se prodre u smisao nadhumanih i transhumanih ciljeva kako bi im se potom moglo prilagoditi. Kada se problem postavi na taj način, odmah otpada u to vreme najrasprostranjeniji odgovor o prirodi tog ideala, odgovor koji se može vezati za tekuću filozofiju

i ideologiju individualizma; zaista je narazumno misliti da je konačna svrha celog univerzuma skromna sreća neke jedinke. "Izgleda da se načelo po kojem društvo postoji samo zbog dobrobiti i slobode pojedinaca koji ga čine ne uklapa u planove prirode, jer ti planovi uzimaju u obzir samo vrstu, a pojedinca izgleda žrtvuju" (str. 608). Prema tome, već u početku moramo se osloboditi "našeg površnog individualizma" (str. 623). Za taj čin Teoktist nudi dva opravdanja. Prvi leži u tome da je podredivanje malog velikom, pojedinačnog opštem,u prirodi stvari: da bi čovek izveo takav zaključak treba samo da pogleda oko sebe. "Postojanje nacije, crkve, grada značajnije je od pojedinca, jer se pojedinac žrtvuje za te entitete, koje samo jedan grubi realizam može smatrati pukim apstrakcijama" (str. 604). Drugo opravdanje se više ne vezuje za činjenicu već za ono što je ispravno: takvo potčinjavanje nije samo sveprisutno nego je i pravedno: "Žrtvovanje živog bića za cilj koji je odredila priroda je opravdano" (str. 623), jer se opštim dobrom opravdava pojedinačno zlo.

Nacija, grad, ili pak državna ili kraljevska vlast, takvi kakvi su sada, sve su to transindividualni entiteti kojima se potčinjavaju ili treba da se potčinjavaju volje pojedinaca. Stanje stvari je, međutim, daleko od savršenstva; ideal zahteva da se ode znatno dalje ka tom cilju. Da bi se on dostigao nameće se jedan način – koji Teoktist, uostalom, prikazuje ne kao sredstvo već pre kao sastavni deo samog cilja – reč je naime o vladavini najboljih. Ne mogu svi u isto vreme postati savršeni; stoga oni koji to već jesu moraju biti favorizovani i moraju vladati ostalima. "Najvažnije je uspostaviti visok nivo kulture kako bi ona postala gospodarica sveta, pa da se njen blagotvorni uticaj oseti i u delovima čiji je kulturni nivo niži" (str. 607). "Masa radi, a samo neki ljudi obavljaju za nju značajne životne funkcije; eto, to je čovečanstvo" (str. 624). Prema tome, prelazeći s kosmičke na ljudsku perspektivu, pojam "savršenstvo univerzuma" može se protumačiti kao "vladavina najboljih". "Cilj kojem svet teži nikako ne treba da bude izjednačavanje onih najvrednijih sa ostalima već, naprotiv, stvaranje bogova, superiornih bića, koja će ostala svesna bića obožavati i kojima će služiti, srećna što im služe" (str. 609). "Cilj čovečanstva je, dakle, da stvara velike ljude" (str. 610).

Pošto je uspostavio takvu ekvivalentnost, Teoktist se pita – u stvari, malo licemerno – kakav bi oblik države omogućio da se to ostvari i predvida tri mogućnosti: vladavinu jednog ili monarhiju; vladavinu nekolicine ili oligarhiju; i vladavinu svih ili demokratiju. Ostavljamo po strani rešenje s monarhijom, jer nije u direktnoj vezi s temom kojom se bavimo; najvažnije je poređenje između oligarhije i demokratije. Međutim, ishod je unapred određen jer se prvi društveni sistem uklapa u elitistički ideal čovečanstva, a drugi ne. Ipak je zanimljivo videti kakve je kritike Teoktist uputio demokratiji i kakve je posledice oligarhijske vladavine predvideo.

Kritika demokratskog rešenja je, u stvari, dvostruka. S jedne strane, demokratski ideal – jednakost – je u potpunom neskladu s postavljenim ciljem, vladavinom najboljih; funkcija i forma se, dakle, ne slažu. Međutim, taj načelni argument prati i jedan činjenični: trebalo bi težiti da se do takvog cilja nikada ne stigne jer demokratija predstavlja nemoć. "Razvijenu kulturu koja bi vladala delom čovečanstva zamišljamo samo uz uslov da u njoj učestvuje, njoj služi i potčinjava joj se i onaj drugi deo" (str. 607). "Jedan naučnik se stvara marljivim radom, samopregorom i žrtvovanjem dve ili tri generacije; on predstavlja veliki životni i energetski potencijal (...) Samo na plodnom tlu može nići jedan naučnik" (str. 609-610). Treba odabrati između dostizanja vrhunaca i ponovnog zapadanja u sveopštu bedu; iluzorno je smatrati da celokupna zajednica ljudskih bića može ostvariti savršenstvo. "Ako je za to neophodan uslov neznanje širokih masa, šta se tu može." (str. 610). "Razum i nauka su proizvodi ljudskog društva, ali urazumiti narod i očekivati od naroda razum iluzija je" (str. 608). U stvari, demokratsko rešenje je od početka stavljeno u nepovoljan položaj jer Teoktist nije za sebe odabrao humanističku i individualističku opciju, čiji je politički izraz demokratija, već neku vrstu naturalističkog pogleda na svet.

Jasno je da će se ispostaviti kako je oligarhija najpovoljnija forma uređenja za pohod na ideal. Za Teoktista vladavina najboljih znači vladavinu naučnika. "Elita inteligentnih bića, koja gospodari najvećim tajnama prirode, vladaće svetom uz pomoć moćnih sredstava koja će joj stajati na raspolaganju i upravljaće njime na najrazumniji način" (str. 611). Počev od tog trenutka, vladavina elite nad ostatkom naroda potpuno je opravdana. "Tada će ideja duhovne snage, odnosno snage čija je osnova intelektualna superiornost, postati realnost" (str. 612). Zato stvaranju takvih bića treba da doprinesu napori svih. Nauka je, dakle, politički obeležena, na strani je "tirana pozitivista" (str. 614) i ona se suprotstavlja valdavini opšteg prava glasa. "Veliko delo ostvariće nauka a ne demokratija" (str. 610). Upravljanje svetom treba prepustiti nauci, jer naučnici predstavljaju oličenje višeg principa čovečanstva, to jest razuma.

Teoktist i Renan kroz njega sanjaju o konačnom udruživanju znanja i moći. "Jednoga dana istina će postati moć" (str. 315). Kao što smo videli, to ne znači samo da će moć pripasti naučnicima već i da će nauka stvarati moć koja će joj omogućavati da vlada svuda. "Teoriju će potvrđivati praksa. Niko neće biti u stanju da ospori vrednost jedne teorije iz koje nastaju zastrašujuće mašine koje mogu da podvlaste i ukrote sve" (*ibid.*) Ne samo da istina daje moć, veći moć dokazuje istinu: onaj koji je pobedio mora biti u pravu. I u tome je oligarhija u prednosti nad demokratijom: sredstva kojima raspolaže demokratija da bi promenila svet – rasprave i ubeđivanja – nisu se baš pokazala kao efikasna; mnogo se brže ide napred stvaranjem "verskog zanosa" (str. 609): i ovde, kao i na drugim mestima uočavamo da nauka kod Renana napušta jedan od svojih principa i približava se religiji.

Koja su, konkretno, sredstva pomoću kojih će elita naučnika uspostaviti svoju diktaturu, pre svega nad sugrađanima, a potom, nad ostatkom sveta? Mogu se izdvojiti tri najvažnija. Prvo sredstvo je strah. Stare religije su se trudile da izazovu strah kod lakovernih ljudi preteći im plamenom pakla; no, jednom oslobođeni svog sujeverja ljudi se više nisu bojali. Vladavina nauke može bolje od toga. "Vlast će možda jednoga dana imati na raspolaganju pakao, ne zamišljeni već pravi pakao (str. 613). Postojanje jednog takvog mesta – tamnica, logora – izazivaće u srcima istinski strah. "Onaj ko raspolaže naukom sejaće bezgraničan strah u službi istine" (str. 615). To je uistinu moćno sredstvo zbog kojeg će "iščeznuti i sama pomisao na pobunu" (*ibid.*). Ako i pored toga bude pojedinaca koji odbijaju da se potčine, oni će biti prosto-naprosto eliminisani. "Ko god se odupre, to jest, ne prizna vladavinu nauke, odmah će to okajati (...). Svako omalovažavanje njene moći (suprotstavljanje razumu) biće odmah kažnjeno smrću" (str. 615-616). Za obavljanje takvih zadataka vlada naučnika će imati na raspolaganju specijalne jedinice (janičare, čekiste, SS trupe), "poslušne mašine, oslobođene moralnih skrupula i spremne na sve surovosti" (str. 614).

Drugo sredstvo za delovanje na društvo je eugenizam ili poboljšanje vrste (u tom pitanju Teoktist se pridružuje Renanu). "Primena velikih otkrića u oblasti fiziologije, kao i načelo selekcije, mogli bi dovesti do stvaranja superiorne rase, koja će imati pravo da vlada ne samo zbog nauke, već i zbog superiornosti svoje krvi, svoga mozga i nervnog sistema" (str. 616). Moć i nauka se uzajamno potpomažu: nauka daje moć, a s druge strane onima koji je već poseduju daje i značajna preimućstva nad ostalima; to još više učvršćuje njihovu vladavinu. Umesto današnje aristrokratije, čija je superiornost potpuno fiktivna, doćiće pravo plemstvo, sastavljeno od naučno stvorenih bića, koja će se razlikovati od ostalih stanovnika Zemlje koliko ljudi od životinja. Oponašajući u tome botaniku i zoologiju, biologija ljudske vrste će omogućiti stvaranje savršenih bića eliminisanjem delova organizma. "Moguće je da će se jednoga dana koncentracijom neurološke moći mozga ceo organizam, ako se tako može reći, transformisati u mozak, pri čemu bi ostali delovi atrofirali" (str. 617); tako transformisan organizam bi odmah bio stavljen u službu "tirana pozitivista".

Najzad, treće važno sredstvo je moćno oružje. Da bi se obezbedila vladavina istine potrebno je da ona raspolaže odgovarajućim tehničkim sredstvima. "Duhovna moć će biti stvarno jaka samo ako je naoružana, ako raspolaže materijalnom silom, koja pripada samo njoj (str. 612). A oružje, koje će joj omogućiti vladavinu, nauka je u stanju da stvori; kada ga stvori, ceo svet se mora potčiniti onoj zemlji koja ga poseduje. "Sve većom primenom nauke u naoružavanju biće omogućena dominacija nad celim svetom, a tu dominaciju će osiguravati vladavina onih koji poseduju oružje" (str. 611). U stvari, kada jednog dana nekolicina privilegovanih dobije sredstvo kojim bi bilo moguće uništiti planetu, oni će postati neograničeni vladari; ti privilegovani

će vladati pomoću apsolutnog straha jer će u svojim rukama držati opstanak svih" (str. 615). Svima koji od tog trenutka budu pokušali da ospore pravo nauci da vlada pretiće trenutno uništenje.

Ostvarenje tog sna, moderne i zastrašujuće verzije Platonove *Republike*, ipak nije moguće već sutra, priznaje Teoktist. Međutim, već sada se može analizirati svet u funkciji njegove verovatne ili poželjne budućnosti, kako bi se otkrili elementi koji omogućuju preciziranje budućih ostvarenja. Tako Teoktist smatra, iz razloga sličnih onima koji su Tokvilu poslužili da nasluti kakvu će sudbinu imati Gobinoovo delo, da će se vladavina nauke najpre uspostaviti u Nemačkoj. "Ako se igde uspostavi svetska vladavina razuma, to će biti u Nemačkoj, koja se ne brine mnogo o jednakosti, pa čak ni o dostojanstvu pojedinaca, i čiji je najveći cilj jačanje intelektualne moći vrste" (str. 619).

Puno opravdanje tog plana leži u činjenici što je on, videli smo, u skladu s pirodom. "Osnovni cilj prirode, na svim nivoima, jeste dobijanje što boljih rezultata, pri čemu se žrtvuju inferiorne jedinke" (str. 623). Nju žrtve ne brinu: "Takve brige prirodu ne zaustavljaju; ona je u stanju da žrtvuje cele vrste kako bi se drugim vrstama obezbedili najvažniji životni uslovi" (str. 610); priroda je, znači, sama po sebi oligarhijski i antidemokratski orijentisana. Dakle, sve što služi ostvarenju planova prirode opravdano je i u tom pogledu su sve moralne osude neosnovane. Ako neka stvar postoji, ta činjenica dokazuje da ona treba da postoji, a "želja za postojanjem" ima prioritet nad "našim ubeđenjima" i "našim zakonima" (str. 605). Zakone prirode, razume se, otkrivaju naučnici; no, oni se ipak neće libiti da se i odvoje od nje, ako procene da su ostvarenja prirode suviše skromna. "Na naučnicima je da preuzmu delo tamo gde ga je priroda napustila" (str. 617). Da nije bilo smišljene intervencije ljudi (naučnika), neke biljke i neke životinje, i to upravo one najkorisnije među njima, danas ne bi postojale. Rasa superiornih bića koju treba da stvori nauka nije u prirodi, ona je čak "biće protiv prirode" *(ibid.)*; ipak i nju opravdavaju principi koji su preuzeti od prirode"!

Sada se treba upitati koliko je Teoktistov "san" utopija ili "distopija" (negativna utopija); ili, drukčije gledano, u kojoj meri sam Renan prihvata ideal koji je tu formulisao. U predgovoru za *Dijaloge* on se distancira od nekih ideja razvijenih u tom delu, ali samo utoliko što neće nijednu od njih da prihvati kao lično svoju; inače ih ne osuđuje. "Svaka od tih ličnosti predstavlja (...) suprotstavljene strane slobodne misli; nijedna od njih nije pseudonim koji bih odabrao" (str. 552). U samim *Dijalozima* Teoktistov stav on prikazuje kao izvesno preterivanje - ali kao savršeno koherentno preterivanje - onoga u šta ceo svet veruje. Zbog toga "ponekad iz njih izbijaju zraci svetlosti" (str. 601); pošto ga sasluša, drugi protagonist ga upoređuje s Kolumbom koji nazire Ameriku u vreme kada još niko ne zna ni da ona postoji; približavanje snova, kaže isti, jednog dana će nam doneti istinu. U tom po-

gledu Renanov tekst se može uporediti s *Dijalogom Makijavelija i Monteskjea u paklu* P. Žolia. Međutim, najbolje objašnjenje Renanovog stava u pogledu tih ideja može se naći u jednom drugom njegovom rukopisu koji nema oblik dijaloga, a koji je nastao u isto vreme kada i *Dijalozi*. Reč je o "Intelektualnoj i moralnoj reformi Francuske". Put na koji ukazuje Teoktist poklapa se, u većoj ili manjoj meri, s putem kojim, po Renanovom mišljenju ide savremena Nemačka (otuda lokalizacija sna); Renan se pita da li bi taj put odgovarao i Francuskoj i izvodi negativan zaključak: s obzirom na karakter stanovnika zemlje, kao i na nestalnost njene istorije, francuski put treba da bude kompromis između tog ideala i istorijske stvarnosti, to jest, demokratija. Dobro bi bilo pomiriti se sa opštim pravom glasa, ali bi se ono moglo svesti na indirektno pravo; dobro bi bilo uzdržati se od ratova u Evropi, ali kolonijalni ratovi su dobrodošli; obrazovanje treba obezbediti, ali se ono ne sme prepustiti državi, itd. Takav stav je Renan podržao još pre rata u tekstu "Ustavna monarhija u Francuskoj"; a iste političke opcije propovedaće do kraja života; jedina stvar koja ga odvaja od njegovog prijatelja Bertloa, reći će on u svojim *Uspomenama*, jeste to što on (Renan) više voli vladavinu prosvećenog tiranina nego demokratiju.

Renanu treba priznati da on, na tih nekoliko stranica, uspeva da izloži veliki broj problema koji su postali bliski čitaocu XX veka: totalitarne države, policijski teror, nuklearno oružje, nacističku politiku zasnovanu na eugenici. Možda još nismo stigli do hemijske proizvodnje viših bića (ta tema ostaje rezervisana za dela naučne fantastike); no, možda je još opasnije to što počinjemo da prihvatamo ideju o legitimnosti genetskih manipulacija i drugih tehnika interevenisanja u proces reprodukcije ljudi. Nismo daleko od eliminisanja nesavršenih embriona, ili izbora pola, pa čak i tipa inteligencije naše dece. U jednoj epohi u kojoj je nauka postala ovaploćenje najviše vlasti, Teoktistove sanjarije su postale sasvim realni problemi: ako se nauka i tehnika nesputano razvijaju, vodeći računa samo o sopstvenom prosperitetu, a ne o dobrobiti čovečanstva, ili - što je još gore - ako su stavljene u službu političkih i ličnih ciljeva koji ugrožavaju život jednog dela čovečanstva, onda posledice koje je Renan predvideo nisu nimalo neverovatne i, mada ih on izlaže lako i vedro, imamo razloga da strahujemo od njih.

Da li je baš nauka odgovorna za sve sadašnje i buduće nesreće? Teoktistovo rasuđivanje počiva na dvema pretpostavkama: da je nauka sama po sebi nepogrešiva i da su oni koji je predstavljaju, kraljevi-naučnici, tirani-pozitivisti nesebična bića, čija je jedina briga ostvarenje njihovog ideala, odnosno harmoničnog sveta. Zbog toga on upozorava svoje sagovornike: "Poredak ideja koji sada zastupam ne može se sasvim dobro primeniti na planetu Zemlju." (str. 616), a uz to precizira: "Jasno je da je apsolutna vladavina jednog dela čovečanstva nad drugim gnusna, ako se pretpostavi

da je vladajući deo opterećen egoističnim i isključivo ličnim ili klasnim interesom" (str. 614); on, međutim, tvrdi da njegova hipoteza nije takva.

Te dve opasnosti su, u stvari, znatno realnije nego što Teoktist, pa samim tim i Renan želi da prizna. Pokazalo se da Renanova rasiologija, za koju je on mislio da vodi do neospornih činjenica, stoji na staklenim nogama: sa stanovišta današnje nauke, ona bi se mogla svrstati uz astrologiju i alhemiju; ona nas više obaveštava o svom subjektu, naučniku, nego o narodima koji su predmet njenog izučavanja. Ne samo da nauka nije uvek savršena, već, naprotiv, treba istaći da ona to nije nikada: u samoj prirodi naučnih saznanja je da nijedan rezultat ne treba uzimati kao konačan. Što se tiče pojedinaca koji ovaploćuju takozvanu naučnu politiku, poznato je da oni teško ostaju izvan svake sumnje: birokrati totalitarnih zemalja, za koje se smatra da vode takvu politiku, mnogo više misle o svojoj ličnoj koristi nego o dobrobiti čovečanstva ili čak svoje otadžbine.

No, ako se čak i prihvati Teoktistova pretpostavka da su te dve prepreke otklonjene - dakle, razmišljajući apstraktno - izgleda da odgovornost nauke nije sasvim jasno određena. "Zlo" nije čekalo nauku da bi se rodilo: ono što je svojstveno epohi XX veka nije izbijanje zla, već to što ono dobija na raspolaganje naučna i tehnička sredstva, od krematorijuma do atomskih bombi; tu spada i organizovanje država na principima istorijskog materijalizma. Drugim rečima, ne treba kriviti nauku, već način na koji se ona koristi, način koji se na kraju svodi na njenu zloupotrebu. Nije kriva nauka, već scijentizam koji, ne ostavljajući uopšte mesta slobodi i izražavanju volje, zahteva da se politika i etika potčine nauci; zbog toga, kao što smo videli kod Renana, naučni stavovi dobijaju status verskih dogmi, to jest, postaju baš ono što ne bi smeli da budu. Nije istina da u totalitarnim državama nauka upravlja politikom i etikom (da bi neko u to poverovao morao bi propagandu smatrati dokazom): tu opet jedna politika i jedna etika potčinjavaju nauku, koja je samo maska za stvarne ciljeve, za koje bi se inače odmah videlo da su nešto sasvim suprotno od onog što je dobro za čovečanstvo.

Ako neko u to još sumnja, dovoljno će mu biti da pogleda kako izgleda sudbina naučnog života u totalitarnim zemljama: sasvim je potčinjen ukazima ideologije i argumentima političke sile; treba samo da se setimo tužne i slavne "afere Lisenko". Da bi išla napred, nauku ne sme ništa da sputava (pa čak i ako je potrebno da se kasnije njeni rezultati procenjuju sa određenog etičkog stanovišta); u njoj se saglasnost dobija samo putem dijaloga i racionalnog dokazivanja. Međutim, u totalitarnom društvu s "drukčije mislećim" se ne raspravlja. Takvi se otpuštaju s posla, šalju se u ludnicu, bacaju u zatvor ili neki logor i, u najboljem slučaju, proteruju. U takvom društvu, čak i stavovi koji su formalno naučni moraju u sebi sadržavati elemente vere; ne sme se, dakle, nešto što predstavlja samo novu

dogmu smatrati naukom i ne može se reći da je nauka odgovorna za nastanak totalitarizma. Nije li najbolji dokaz za to činjenica da su se na čelu država koje su tobože bile potčinjene zahtevima nauke i razuma našli Staljin i Hitler, osobe čije je funkcionisanje bilo na granici mentalnog zdravlja.

Scijentizam nije nauka. I, treba li i to reći, scijentizam nije humanizam. Čak, iako je činjenica da scijentizam i humanizam koegzistiraju kod nekih prosvetiteljskih filozofa, treba biti vrlo kratkovid ili sasvim zlonameran pa reći da su oni jedno te isto. Uostalom, Renan je to dobro uočio, jer Teoktistov san započinje odbacivanjem humanističkog ideala, da bi na njegovo mesto bio postavljen projekt usavršavanja sveta u skladu s planovima prirode. Ne razlikovati scijentizam od humanizma znači zaboraviti rasprave između Rusoa i Didroa, između Tokvila i Gobinoa, kao i mnoge druge o istoj temi. Nije humanizam, već je scijentizam doprineo stvaranju ideoloških osnova totalitarizma: kao što smo videli, rasijalističke teorije Gobinoa, Renana, Le Bona i drugih pripremile su antisemitski delirijum i stvorile uslove za to da ga evropski narodi prihvate; načela scijentista bila su opravdanje za jednu neljudsku politiku. Čak i kada determinizam koji propovedaju te teorije zanemaruje našu biološku prirodu i kada se ograničava samo na forme ljudskog društva, on nije ništa manje opasan, što dokazuje postojanje totalitarizma zasnovanog na istorijskim zakonima (staljinizam i druga njegova otelovljenja): to što se smatra da su razlike među ljudima socijalnog, a ne fizičkog reda, ne znači da će se istrebljenju pristupiti s manje odlučnosti. Veza između scijentizma i totalitarizma se ne svodi samo na to opravdanje delovanja kao tobože naučno (biološki i istorijski) nužnog. Potreban je makar i "neobrađen" scijentizam da bi se poverovalo kako je priroda ljudskog društva potpuno jasna i da se ono može oblikovati prema sopstvenom idealu, uz pomoć revolucije. Utopizam (iz čijih su varijanti nastali totalitarni sistemi) takođe pretpostavlja prihvatanje scijentističkog pogleda na svet.

Ipak, scijentizam ne dovodi uvek do tatalitarizma; no, to ga čini još opasnijim. U stvari, i u demokratskim državama, gde duhovna moć crkve opada, nauka pokušava da preuzme njenu ulogu: snovi Konta i Renana ostvaruju se na najlepši način. Izgleda da su najbolja opravdanja za odluke vlada i parlamenata, po pravilu, "napredak nauke" ili "tehnološka efikasnost". Još ne živimo u svetu-laboratoriji, ali iskušenje je veliko. Ako želimo da ga izbegnemo, moramo se boriti ne samo protiv upadljivih oblika scijentizma, čije se delovanje uočava u totalitarnim režimima, već i protiv njegovih podmuklijih formi, koje prožimaju demokratski život. Kroz tu borbu, etika mora ponovo da zauzme mesto koje je uzurpirala scijentistička ideologija.

3

Nacije

Nacije i nacionalizam

Razlikovanja i definicije

Ako ostavimo po strani rase ili grupacije zasnovane na fizičkoj bliskosti i vratimo se pitanju opštih i relativnih sudova, mogli bismo podsetiti na banalnu činjenicu da ljudska bića ne postoje samo kao individue: ona pripadaju i društvenim grupama promenljivog oblika. S našeg gledišta, dve vrste grupa pokazuju se značajnijim od ostalih: etnički i politički entiteti. S jedne strane, mi svi pripadamo zajednicama koje upražnjavaju isti jezik, naseljavaju ista područja, imaju izvesno zajedničko pamćenje, iste običaje (i baš u tom smislu antropolozi upotrebljavaju reč "kultura", pretvarajući je, tako, u sinonim za "narod"); a s druge , pripadamo zajednicama - čiji smo građani - koje nam obezbeđuju prava i nameću dužnosti, ali koje se mogu obresti u oružanim sukobima. Dakle, s jedne strane, postoje kulture, a s druge, države.

Nacija je istovremeno i politički i kulturni entitet. Dok su kulturni i politički entiteti oduvek postojali, nacija predstavlja novinu koja je tek u modernim vremenima uvedena u Evropi. Antonen Arto - jednom kao nijednom - uspostavio je jasnu razliku između dve vrste nacionalizma koje se baziraju na dva vida nacije, izražavajući povoljniji sud o jednoj od njih. "Postoji kulturni nacionalizam koji potvrđuje specifičnost neke nacije i njenih dela, ali postoji i nacionalizam koji bismo mogli nazvati građanskim, koji se, u svom egoističnom obliku, pretvara u šovinizam i ispoljava u carinskim i ekonomskim borbama, ako već ne i u totalnom ratu." (*Revolucionarne poruke,* str. 106.) Nacionalizmi zasnovani na svakom od ovih vidova nacija ne samo da se razlikuju već su, bar u izvesnom pogledu, suprotni jedan drugom. Kulturni nacionalizam, to jest privrženost sopstvenoj kulturi, jeste put koji vodi ka opštem - produbljujući specifičnost posebnog u kome se živi. Građanski nacionalizam, koji spominje Arto, znači davanje prvenstva vlastitoj zemlji u odnosu na ostale - a to je izbor koji je, dakle, antiuniverzalistički.

Monteskije - spomenimo ga samo nakratko pre no što se njim podrobnije pozabavimo - nastojao je da protumači naciju kao kulturni entitet. U ogromnom zdanju O duhu zakonâ ono što on naziva "opštim duhom" neke nacije

od bitnog je značaja (analiza tog opšteg duha zauzima približno polovinu dela). Taj duh predstavlja rezultantu čitavog jednog niza faktora: oblika vladavine, tradicija, običaja, geografskih uslova itd. U kom smislu ovaj duh nacije vodi ka univerzalnom? U *Mislima*, govoreći o religijama, Monteskje sugeriše odgovor koji bi se mogao primeniti podjednako i na nacije. "Bog je poput vladara koji pod svojom vlašću drži nekoliko nacija: sve mu one dolaze da bi mu platile danak, ali mu se svaka obraća vlastitim jezikom (2117). Taj aforizam uspostavlja paralelu između tri niza izraza. Bog je jedinstven i sveopšti, dok religijâ ima mnogo, i one se razlikuju; ali protivrečnosti nema: svaka religijâ predstavlja samo različiti put ka istom cilju. Ima mnogo jezika, no onom ko zna više od jednog isti smisao može da se ukaže kroz svaki od njih. Mnoštvo nacija može imati jednog istog kralja i plaćati mu sve dažbine, u očima vladara sve te dažbine imaju istu vrednost iako se u materijalnom pogledu razlikuju (poput skale na kojoj novac pokazuje vrednost svih dobara). Dakle, religija, jezik, političke institucije su elementi duha neke nacije (njene kulture); s razlogom, dakle, možemo pretpostaviti da se u njima nalazi isti odnos: kultura je poput jezika koji omogućava da se dopre do univerzalnog; jedna kultura nije a priori ni bolja ni gora od neke druge: "Različite osobine naroda predstavljaju mešavinu vrlina i mana, dobrih i loših osobina" (*Duh zakona*, XIX, 10). Međutim, jednu osobinu treba neizostavno posedovati: bez jezika nije moguće dopreti do smisla.

Sasvim je drugačiji građanski ili politički smisao nacija. Pri pokušaju prvog približnog određivanja, moglo bi se reći da takav nacionalizam proističe iz davanja prednosti "svojima" na štetu svih "ostalih", što je još od nastarijih vremena izgleda priznato kao svojstvo svih ljudskih grupacija; upravo bi se to moglo nazvati patriotizmom. Herodot, u *Istraživanjima*, opisuje Persijance na sledeći način: "Među ostalim narodima oni na prvom mestu cene, ali ipak tek posle sebe, svoje neposredne susede, potom susede ovih, i tako redom, u zavisnosti od razdaljine koja ih razdvaja; narodi koji se nalaze na najvećoj udaljenosti od njih po njima su najmanje dostojni poštovanja; kako sebe u svakom pogledu smatraju najodličnijim narodom, vrednost ostalih varira shodno dotičnom pravilu, te im se najudaljeniji narodi čine i najneuglednijim" (I, 34). Međutim, ako bismo merili tim aršinom, ko među nama na kraju ne bi ispao Persijanac? Ovakav patriotizam ne bi značio ništa drugo do transponovanje individualnog egocentrizma na plan grupe. I kako je egocentričnost, izgleda, ako ne opšta a ono bar neizbežna osobina u periodu razvoja (detinjstvo), privilegovan odnos prema "svojima" nauštrb "drugih" predstavlja specifično svojstvo bar nekih faza istorije naroda; tako nešto predstavlja spontanu reakciju koja prethodi svakom odgoju. Na ovom mestu možemo se pozvati na to kao na "Herodotovo pravilo". Međutim, još uvek se ne nalazimo u modernom nacionalizmu.

Kakav sud izreći o ovako shvaćenom patriotizmu? S jedne strane, moglo bi se reći da se čovek, sve u svemu, ne može dičiti jednim prilično egoističnim stavom. Ali treba uočiti i to da egoizam, dok je prelazio sa pojedinca na grupu, nije mogao ostati nepromenjen. Razlika između onog "brinuti o sebi" i "brinuti za svoje" suštinska je: to je upravo ona razlika koja egoizam odvaja od onoga što mu je suprotno, od žrtvovanja sebe. Vrednovanje neke grupe podrazumeva dve stvari: kako zaborav nižeg entiteta (sebe), tako i zaborav višeg entiteta (ostalih grupacija, čovečanstva). Privrženost nekoj grupi jeste čin solidarisanja, a istovremeno i čin isključivanja.

Pravu školu solidarnosti nalazimo u grupama manjim po veličini od nacije: u porodici ili klanu, a zatim i u selu ili gradskoj četvrti. Kroz te grupe dete uči da prevaziće urođenu egocentričnost. U njima je isključivanje drugih sasvim relativna stvar: detetu je jasno da postoje i druge porodice i ono život ne zamišlja bez njih; ali ono se uči i tome da ga najveća vernost vezuje za njegove; što znači pravo da mu bude pružena pomoć, ali i dužnost da je ono pruži. Kroz te grupe stiču se, dakle, prvi pojmovi o moralu, a možemo se zapitati ne predstavlja li to i jedini oblik sticanja dovoljno solidnog znanja, koje može biti trajno i koje se može uvećavati. Bilo kako bilo, takvo je bilo mišljenje Ogista Konta, koji je držao da porodične naklonosti čine jedini "stvarni prelaz sa egoističnih nagona na sveopšte slaganje" (*Sistem pozitivne politike*, t. I, str. 396), i koji je verovao da će se svaki drugi put ka moralu, pre ili kasnije, pokazati kao iluzoran: "Svaki pokušaj usmeravanja moralnog odgoja ka njegovom neposrednom razvoju, preskakanjem ovog srednjeg stupnja, mora biti ocenjen kao suštinski varljiv i krajnje porazan" (t. I, str. 94). Ljubav prema čovečanstvu ne vredi mnogo ako prvenstveno nije ljubav prema bližnjima. Ona, dakle, nije za osudu; naprotiv, ona mora postojati da bi čovek kroz samoizgrađivanje mogao da je proširuje, sa bližnjeg na bližnjeg, na čitav ljudski rod, kako to i nalažu načela morala.

Međutim, nacija nije neka spontano formirana grupa. Ona je, pre svega, mnogo veća od porodice ili gradske četvrti, što ima i dvojake posledice. S jedne strane, ona je odveć velika da bismo poznavali sve njene članove (zemljake), ili da bismo imali mnogo zajedničkog sa njima; s druge strane, ona je dovoljno velika da pruži pojedincu privid beskraja (i tako mu zatvori put ka "sveopštem slaganju"). Ona nije ni neka istinska škola solidarnosti (ona, uostalom, zahteva da se čovek odrekne vernosti porodici), niti predstavlja prikladan prelaz ka poštovanju ljudskosti u bilo kom njenom obliku. Istorija je stoga prepuna primera kod kojih porodična odanost ide zajedno sa tolerantnošću prema strancu, dok nacionalizam nikada ne vodi ka univerzalnom.

Važno je, dakle, uspostaviti razliku između ta dva značenja reči "nacionalizam", jer ćemo, kako je to već učinio Arto, biti prinuđeni da o njima iznesemo dva različita mišljenja. No da li se tu radi o najobičnijoj homonimiji i ne postoji li možda među njima neka značenjska povezanost? Takva po-

vezanost, naravno, postoji, ali ona je u samom predmetu, a ne u pojmu koji ga obuhvata. Događa se da se nacija kao kultura, kao skup pojedinaca koji imaju jedan broj zajedničkih osobina, delimično podudara sa nacijom kao državom, zemljom odvojenom od drugih političkim granicama. A u praksi su često povezane: jer postoji nacionalna kulturna svest da ideja političke autonomije može sebi da prokrči put; a zauzvrat, država (nacija) može omogućiti kulturi (naciji) da se afirmiše i razvija. Ipak ostaje da su sami ovi pojmovi nezavisni jedan od drugog, a u izvesnoj meri i oprečni, budući da je uopšte u suprotnosti sa pojedinačnim. Uz to, opšta kultura nije nužno nacionalna (ona je uglavnom užih razmera, ali isto tako može da bude i transnacionalna); niti je postojanje autonomne države dovoljno ni nužno za preživaljavanje posebne kulture. Ali ako između kulture i države i ne postoji neka čvrsta povezanost na planu obične logike, ta povezanost može postati neizbežna u izvesnim istorijskim okolnostima.

Bićemo sada prinuđeni da uvedeno još jedno razlikovanje između dva značenja reči "nacija", oba političke prirode. Jedno značenje moglo bi se nazvati "unutrašnjim" a drugo "spoljašnjim". Prvo značenje je ono koje je uoči i tokom prvih godina Francuske revolucije moralo dobiti veliki značaj. Nacija predstavlja prostor legitimiteta i, kao izvor vlasti, suprostavlja se kraljevskom ili božjem pravu: umesto da se obrati Bogu ili kralju, čovek dela u ime nacije; uzvikuje se "Živela nacija!" umesto "Živeo kralj!". Taj se prostor onda oseća kao prostor jednakosti: ne svih stanovnika, istina, već svih građana (što isključuje žene i siromašne); "naciji" se pribegava da bi se borilo protiv socijalnih privilegija ili protiv regionalnih partikularizama. Sasvim je drukčije ono drugo, "spoljašnje" značenje reči "nacija": ovoga puta nacija se više ne suprotstavlja kralju, ariskokratiji ili pokrajinama, već se jedna nacija suprostavlja drugoj; Francuzi predstavljaju jednu naciju, a Englezi drugu.

Oba smisla te reči su i ovde povezana, ali je ta veza opet ograničena na (eventualnu) istovetnost objekta. Za vreme Starog režima pojedinac se nije mnogo poistovećivao sa vlastitom zemljom. Kao što kaže Renan: "Ustupanje neke pokrajine predstavljalo je tada samo prenošenje pokretnih dobara sa jednog vladara na drugog; narodima je najčešće bilo svejedno." ("Intelektualna i moralna reforma Francuske", str. 453). Kako sebe prepoznati u jednoj zemlji pre nego u nekoj drugoj, ako je za promenu državljanstva dovoljno kraljevo venčanje? Kako poverovati da se rat tiče lično vas, kad je taj rat samo posledica prohteva nekog vladara? Zauzvrat, u trenutku kad nacija, u smislu zajednice građana, postaje središte moći, svaki od njenih članova može smatrati državu sopstvenom državom: time je uveden moderni "spoljašnji" nacionalizam. To je zapazio već Volter: "Republikanac je uvek mnogo privrženiji sopstvenoj domovini nego što je neki podanik privržen svojoj, jer mi svi više volimo sopstveno dobro od dobra svoga gospodara" (*Misli o vladavini*, str. 527). Kako god bilo, ipak ostaje da je skrivena intencija oba pojma nacije različita, čak suprotna, jer "unutrašnja" nacija potiče iz

ideje jednakosti dok "spoljašnja", naprotiv, prvenstveno podrazumeva izbor jedne zemlje nauštrb svih drugih, dakle – nejednakost.

I upravo je susret tih različitih smislova, unutrašnjeg i spoljašnjeg, kulturnog i političkog, stvorio specifično moderne entitete, naciju i nacionalizam. Za njih je karakteristično stapanje onoga što ja ovde nastojim da razdvojim. Ozakonjenje pomoću nacije, radije nego pomoću Boga, posmatrano je kao nešto što je u skladu sa davanjem prednosti vlastitoj zemlji, nauštrb opštih načela; kulturna pripadnost - neosporna, nezaobilazna - pretvorila se u opravdanje zahteva za izjednačavanjem kulturnih i političkih entiteta. Ono čime ćemo se mi ovde baviti ipak je mnogo manje taj moderni nacionalizam u njegovoj celokupnosti, a mnogo više patriotsko osećanje (koje od pamtiveka postoji), u njegovim najskorašnjijim manifestacijama.

Čovek ili građanin

Da li patriotizam u odnosu na vrednosti predstavlja apsolutizam ili relativizam? Neosporno je da patriota daje prednost nekim vrednostima u odnosu na neke druge; ali on to ne čini u ime nekog apsolutnog sistema. Dosledni patriota morao bi dopustiti da svako ima pravo da najviše ceni vrednosti vlastite zemlje. Patriotizam jeste relativizam, ali umereni relativizam. Radikalni relativista odbija da izriče bilo kakve vrednosne sudove; patriota se s njim slaže u odbacivanju svakog pozivanja na apsolutne i univerzalne kriterijume, ali on uvodi jednu drugu vrstu zasnivanja procene: parafraziramo li Paskala, mogli bismo reći da onaj ko je rođen s ove strane Pirineja duguje apsolutnu vernost francuskim vrednostima, dok je onaj ko je rođen s one druge strane dužan da apsolutno veruje u španske vrednosti. Kao što je tačno uočio jedan od najčuvenijih teoretičara francuskog nacionalizma, Šarl Moras, iz te perspektive obavezno je težiti Dobru; ali "to Dobro neće predstavljati Dobro u apsolutnom smislu, ono će biti samo Dobro francuskog naroda" ("Budućnost francuskog nacionalizma", str. 530.). U tome je patriotizam savršeno simetričan i suprotan egzotizmu koji i sam odustaje od apsolutnog referencijalnog okvira, ali ne i od vrednosnih sudova pošto, suprotno patriotizmu, favorizuje ono što ne pripada zemlji u kojoj je neko rođen. Patriota može, u apstraktnom smislu, da proklamučje, poput svakog relativiste, jednakost među narodima (svako ima pravo da više voli svoju zemlju od ostalih zemalja, kako to zahteva Didroov junak dok razmišlja o Bugenvilovom *Putovanju*, ili pak La Brijer); ipak, u praksi, patriota je skoro uvek i etnocentrista: tek što sam izrekao svoje relativističko mišljenje ja ga apsolutizujem; kao Francuz, izjavljujem da je Francuska iznad svih ostalih zemalja, i to ne samo za mene već i za druge.

Neka nacionalna vrednost može se poklapati sa nekom vrednošću koja pretenduje da bude univerzalna; u mnogim slučajevima patriotizam nije u suprotnosti sa univerzalizmom. Ali ipak je uvek mogućno da se te dve vrednosti nađu u sukobu, i tada se čovek mora opredeljivati između univerzalnih i nacionalnih vrednosti, između ljubavi prema čovečanstvu i ljubavi prema domovini. Naročito rat umnogostručuje prilike za sukobe te vrste. Tada se postavljaju dva pitanja: da li je moguće izmiriti patriotizam sa kosmopolitizmom a privrženost nacionalnim vrednostima sa ljubavlju prema čovečanstvu? A ako nije, kojoj onda od tih dveju vrednosti dati prednost?

U XVIII veku prvo pitanje dobija negativan odgovor u delima Helvecija, Voltera i Rusoa. Helvecije poriče postojanje prirodnog prava, jer pravda nije ono što najbolje odgovara nekoj zajednici (nekoj državi). "U svim vekovima i u svekolikim zemljama poštenje može biti jedino navika da se čine dela korisna sopstvenom narodu" (*O duhu*, II, 13, t. I, str. 275). Sveopšte poštenje predstavlja, dakle, protivrečan izraz; bilo bi nemoguće zamisliti neko delo koje bi bilo jednako korisno svim narodima; vrlina čovekoljublja, kao uostalom i druge univerzalne vrednosti, "još uvek je samo platonovska obmana" (II, 25, t. I, str. 414). Patriotizam i sveopšta ljubav su, dakle, nespojivi: "Očigledno je da je patriotska strast, kod nekog građanina toliko poželjna, kreposna i dostojna poštovanja, apsolutno isključuje sveopštu ljubav, kao što nam pokazuje primer Grka i Rimljana. Interes naroda morao bi da bude podređen nekom opštijem interesu, te da se u srcima, pošto u njima najzad utrne ljubav prema domovini, rasplamsa žar sveopšte ljubavi, a to je pretpostavka koja se još dugo neće ostvariti" (ibid).

Koja je, onda, od te dve strasti poželjnija? Pošto jedna od njih nije moguća, Helvecijev odgovor je nedvosmislen: čovek mora biti u stanju da humano osećanje, koje ne predstavlja ništa drugo do ličnu samoobmanu, žrtvuje građanskoj vrlini. "Sve postaje časno, čak i legitimno, samo ako je u interesu opšte dobrobiti" (II, 6, t. I, 213). Tako na brodu koji pluta prepušten ćudima mora može postatiti neophodno da jedan od putnika bude pojeden kako bi ostalima bilo omogućeno da prežive, što je na izgled surovo, ali zato nije manje opravdano. U nekim zemljama hrana kojom raspolaže stanovništvo je ograničena, te mladi "primoravaju šezdesetogodišnjake da se popnu na hrastove, a potom te hrastove tresu svojim snažnim rukama, tako da većina staraca padne; a kad padnu, onda ih pobiju" (II, 13, t. 1, str. 280). Ni tome se ne može ništa prigovoriti: mladi time spasavuju roditelje patnji lagane smrti, omogućujući istovremeno grupi da preživi...

Volter zauzima suprotan stav. I on misli da su ljubav prema domovini i ljubav prema čovečanstvu nespojive, i to ga ožalošćuje. "Tužno je to što čovek, da bi bio dobar patiota, mora da postane neprijatelj ostalih ljudi (...) Želeti veličinu vlastitoj zemlji znači istovremeno želeti zlo susedima - takva je, eto, ljudska sudbina. Čovek koji bi želeo da njegova domovina nikada

ne bude ni veća ni manja, ni bogatija ni siromašnija, postao bi građanin sveta" (*Filozofski rečnik*, str. 185-186). Ali od te dve vrednosti Volter više ceni univerzalno, mada zna da čovek, naročito dok stari, postaje sve osetljiviji na domovinu, voleći više običan hleb u vlastitoj kući nego kolač u tuđini.

Što se tiče Rusoa, koji je Helvecijev tekst čitao i razmišljao nad njim, on zaslužuje da se njime pozabavimo malo opširnije. U njegovim delima javlja se suprotnost između izraza "građanin" i "čovek", jer ovaj poslednji označava, ponekad na dvosmislen način, ne samo ljudsko biće koje je shvaćeno kao stanovnik sveta, nego i zasebnu jedinku. Putevi građanina i čoveka ne poklapaju se, i to iz očevidnih razloga: cilj njihovih nastojanja nije isti, sreća grupe ne znači i sreću pojedinca. Da bi jače istakao razliku, Ruso bira ličnosti koje ovaploćuju jedan i drugi put, i koje su podjednako dostojne divljenja. U "Poslednjem odgovoru", dodatom *Raspravi o naukama i umetnostima*, ulogu građanina igra Brut, "koji je dao da se pogube njegova vlastita deca zato što su se zaverila protiv države" (str. 88); druga uloga nije dodeljena nikome, ali kad Ruso, u drugoj prilici, ponovo spominje Bruta, suprostavlja mu duh hrišćanske religije, podsećajući na osudu koju je nad njim izrekao crkveni otac sv. Avgustin (*Politički fragmenti*, V, str. 506). Antiteza je podrobnije razrađena u članku "Politička ekonomija"; ličnosti koje tu ovaploćuju njene polove jesu Katon i Sokrat. Obojica služe kao primer, ali iz različitih razloga; prvi oko sebi vidi samo ljude, ne praveći razliku između svojih zemljaka i ostalih, i teži vrlini i ličnoj mudrosti. Drugi se, naprotiv, nikad ne bavi sobom već isključivo svojim sugrađanima, i deluje u korist opšte, a ne sopstvene sreće.

U poglavlju *Društvenog ugovora* posvećenom "građanskoj religiji" Ruso se vraća na to razlikovanje. Građanin ovoga puta nije imenovan; što se čoveka tiče, njega ne predstavlja Sokrat već Hrist, a razlika se uspostavlja između "religije čoveka i religije građanina" (IV, 8, str. 464). Ali suština tih izraza ostaje ista: univerzalizam jedne od ovih dveju religija suprotstavlja se patriotizmu druge. Hrišćanska religija je svojim univerzalizmom nespojiva sa bilo kojim nacionalnim projektom: "Daleko od toga da vezuje srca građana za državu, ona ih pre odvaja od nje, kao i od svih zemaljskih stvari" (str. 465). "Budući da Jevanđelje ne uspostavlja nacionalnu religiju, svaki sveti rat među hrišćanima je nemoguć" (str. 467).

Ne bi se moglo reći da je neki od tih izraza tu vrednovan tako da šteti onom drugom; radi se pre o dva sistema podjednake vrednosti, te se nijedan od njih ne bi mogao jednostavno eliminisati. Ako bismo se odrekli svoje građanske pripadnosti, ne bismo više mogli obezbediti primenu zakona (jer svet nije država); ako bismo pak zaboravili čovečanstvo, sugeriše Ruso, prenebregli bismo ono najprisnije osećanje koje nam, kad ugledamo neko drugo ljudsko biće, ma kakvo ono bilo, kaže da pripadamo istoj vrsti. Univerzalnost hrišćanske religije već je doprinela naglašavanju razlike između ta dva

sistema, odvajanju "teološkog sistema od političkog" (str. 462); treba reći da ta teologija, koja je postala univezalna, nije ništa drugo do etika. Politika i etika ne mogu se, dakle, brkati. (Ruso, doduše, često upotrebljava iste izraze za označavanje različitih stvarnosti; on tu i tamo govori o vrlini, mada se građanske vrline ne poklapaju obavezno sa ljudskim vrlinama; kao što govori i o "pravdi" ne određujući pobliže da li se ona sprovodi prema nacionalnim zakonima ili prema univerzalnim načelima - u kome bi slučaju bilo bolje nazvati je "pravičnošću".).

Ruso se ne zadovoljava ukazivanjem na različitosti ta dva puta; on utvrđuje njihovu suštinsku inkompatibilnost. To je bar ono što je mislio pišući *Emila*: "Primorani da se borimo protiv prirode ili društvenih institucija, moramo se opredeliti hoćemo li biti ljudi ili građani: jer ne može se biti oboje istovremeno" (I, str. 248). Uspeh patriotskog osećanja u obrnutoj je srazmeri sa uspehom "humanizma". "Dobre su one društvene institucije koje najbolje umeju da izopače čovekovu prirodu" (str. 249): reč je, dakle, o "prirodnom čoveku" (ili "čoveku") koji je kao takav suprostavljen građaninu. "Zakonodavac koji bi želeo da postigne oba (svojstva) ne bi postigao ni jedno od njih: jer takvog slaganje nikad nije bilo, a neće ga ni biti, jer je protivno prirodi i jer jedna strast ne može imati dva predmeta" (*Pisma sa planine*, I, str. 706). Rusoova vizija je dramatična: tamo gde drugi ustanovljuju razilaženje, on vidi neotklonjivu suprotnost.

Stvari čini još gorima to što je Ruso ubeđen da ta protivrečnost, kao uostalom i svaka protivrečnost, predstavlja izvor nepopravljive nesreće (nostalgija izazvana gubitkom celovitosti predstavljena je kod njega kao neargumentovani aksiom); ona je čak i glavni izvor ljudske nesreće. "Uzrok ljudske bede je protivrečnost (...) između prirode i društvenih institucija, između čoveka i građanina. (...) Dajte ga čitavog državi, ili ga čitavog ostavite njemu samom, ali ako mu unesete podelu u srce, vi ga razdirete" (*Politički fragmenti*, VI, str. 510). Složena bića, mi ne možemo da dosegnemo ni jedan ni drugi ideal; služeći dvojici gospodara ne vredimo ni sebi ni drugima. "Učinite čoveka celovitim i usrećićete ga u meri u kojoj uopšte može biti srećan" (ibid.). "Da bi uopšte bio nešto, da bi bio ono što jeste a pri tom i celovit, čovek mora delati onako kako govori. (...) Čekam da mi pokažu to čudo, da bih znao da li je preda mnom čovek ili građanin, ili pak šta preduzima da bi istovremeno bio jedno i drugo" (*Emil*, I, str. 250).

Koje su to zapravo osobine koje proističu iz položaja građanina? On u potpunosti biva definisan na osnovu pojma domovine; dok je "čovek", zauzvrat, onaj ko ne stavlja svoj narod u povlašćen položaj nauštrb ostatka čovečanstva. Prva dužnost građanskog vaspitanja jeste ulivanje ljubavi prema domovini. "Tek što otvori oči, dete mora da ugleda domovinu, i do smrti mora da vidi samo nju"; građanin je ili patriota ili nije ništa: "Ta ljubav (prema domovini) predstavlja čitav njegov život; on vidi samo domovinu,

živi za nju; čim je sam, postaje niko i ništa: čim više nema domovine, prestaje da postoji, i mada nije mrtvac, još je nešto gore od toga" (*Razmatranja o uređenju Poljske*, IV, str. 966). Da bi to vaspitanje učinila efikasnijim, svaka država mora ga sprovoditi ne samo putem građanskog već i putem kulturnog nacionalizma; mora štititi i podsticati nacionalne institucije, tradicije, običaje, obrede, igre, svetkovine, predstave: sve su to oblici društvenog života koji će doprineti da građanin bude privržen domovini - ma koliko malo oni bili specifični samo za tu zemlju i ni za koju drugu - usaglašavajući kulturu i politiku. Tako formiran građanin osećaće se više Poljakom, Francuzom ili Rusom nego čovekom; a pošto je patriotizam postao njegova "najveća strast" (str. 964), sve njegove vrednosti proisticaće iz nacionalnih vrednosti: "Rečju, treba preokrenuti jednu odvratnu poslovicu i postići da svaki Poljak u dnu svog srca misli: *Ubi patria, ibi bene*" (str. 963).

Uz tu ljubav za sve što je prirodeno domovini ide i izvestan prezir za sve što joj ne pripada, a naročito za strance. Primer za to su idealne antičke države: Spartanac uvodi vladavinu jednakosti kod svoje kuće, ali postaje nepravičan čim prekorači granice svoje domovine; isto tako, "čovekoljublje Rimljana nije se prostiralo ni pedalj dalje od prostora kojim su vladali", a ni nasilje nije bilo zabranjeno ako se vršilo nad strancima (*Društveni ugovor*, prva verzija, I, 2, str. 287). Vladavina jednakosti u vlastitoj kući nije prepreka da se bude pristalica ropstva ili kolonijalist izvan nje; takva je logika patriotizma. "Svaki je patriot surov prema strancima; oni su samo ljudi, u njegovim očima oni nisu ništa. Ta nezgoda je neizbežna, ali ne i tako velika. Bitno je da se bude dobar prema ljudima s kojima se živi." (*Emil, I*, str. 248-249). Ako, dakle, današnji Poljaci žele da slede primer građana antičkog sveta, treba da ispoljavaju "prirodnu odbojnost prema mešanju sa strancima" (*Poljska, III*, str. 962). Ni u tom rasuđivanju nema ničeg paradoksalnog; mogli bismo ga čak smatrati trivijalnim: braniti i slaviti svoju domovinu znači pretpostavljati je drugim zemljama (i čovečanstvu). Takva je logika (i etika) građanina: Katon je bolji građanin od Sokrata. No da li je i Rusoovo mišljenje takvo? Drugim rečima, da li je on na strani patriotizma ili "kosmopolitizma"?

U Rusoovim delima nalazimo više mesta gde se on poziva na kosmopolitizam, i ponekad se mislilo da se njegov stav u tom pogledu promenio; u stvari, o tome nema ni govora. On se o tome prvi put izjašnjava u *Raspravi o poreklu nejednakosti*, i to da bi pohvalio "nekoliko širokih kosmopolitskih duša" koje se izdižu iznad granica što razdvajaju zemlje i "čija blagonaklonost obuhvata čitav ljudski rod" (II, str. 178). Kasnije, iako reč "kosmopolit" više nije upotrebljena u istom smislu, Ruso se pridržava istog principa: vrlina i pravda su na strani čoveka (ali tačnije bi bilo reći: na strani vrlina čovekoljublja, na strani pravičnosti).

No šta ćemo onda sa tekstovima u kojima Ruso, reklo bi se, obezvređuje kosmopolitizam? Pročitajmo ih ponovo. On, naime, šiba "one tobožnje kosmopolite koji se, opravdavajući svoju ljubav prema domovini svojom ljubalju za ljudski rod, hvale da vole svakoga kako bi imali pravo da ne vole nikoga" (*Društveni ugovor,* prva verzija, I, 2, str. 287). Vidimo da se njegovo negodovanje odnosi na tobožnje kosmopolite a ne na istinske: ono protiv čega on u stvari ustaje jeste raskorak između rečenog i učinjenog, karakterističan za "filozofe' (mi bismno rekli: intelektualne) koji iza uopštenih deklaracija kriju svoj egoizam (konzervativac Berk u Engleskoj i utopist Kont u Francuskoj biće u tom pogledu Rusoovi verni učenici, iako će verovati da mu protivreče). Ruso će kasnije ponoviti tu istu optužbu, ali reč "kosmopolit" ovaj put će označavati samo sledeći oblik ljubavi prema ljudima: "Klonite se onih kosmopolita koji traže dužnosti daleko u svojim knjigama, a prenebregavaju ih u životu kojim su okruženi. Poneki filozof voli Tatare kako ne morao da voli svoje susede" (*Emil,* I, str. 249). Koliko je lakše zauzimati se za daleke uzvišene stvari nego sam upražnjavati vrline koje propovedaš: ljubav prema nekome ko je dalek manje košta pojedinca nego ljubav prema bližnjem. To ne znači da treba voleti samo bližnje; nego da strance treba voleti kao što volimo svoje, a ne umesto da volimo svoje.

Ruso, u stvari, nikad ne poriče svoju privrženost univerzalističkim načelima. No zauzvrat, on se redom stavlja u svaku od tih dveju perspektiva, posmatrajući stvari i s gledišta građanina, i s gledišta pojedinca (recimo još jednom, obe uloge mogu biti vredne poštovanja), i istražuje njihovu logiku kako bi opisao njihove različite osobine. Kada on kaže, povodom prezira prema strancima: "Ta nezgoda je neizbežna, ali ne i tako velika", to ne govori Ruso već građanin (to jest Helvecije); kada proglašava univerzalizam "zdravom idejom" (u *Društvenom ugovoru,* prva verzija, I, 2, str. 287), to govori čovek. Nema tu nikakve protivrečnosti.

Ali Ruso ide i dalje: ne zadovoljavajući se predstavljanjem dvaju podjednako koherentnih sistema vrednosti među kojima se može na proizvoljan način birati, on sebi postavlja pitanje o njihovoj unutrašnjoj hijerarhiji. I dolazi do zaključka po kome čoveka treba staviti iznad građanina. "Nađimo najpre kult i moral koji će pripadati svim ljudima, a onda, kada budu potrebne nacionalne formule, ispitaćemo na čemu se zasnivaju, u kakvim su odnosima, koliko su pogodne, te pošto kažemo šta pripada čoveku, kazaćemo zatim i šta pripada građaninu" ("Pismno Bomonu", str. 969). Čovek je pre građanina: tako nalaže razum, što ne sprečava da činjenični redosled bude obrnut: "Mi zapravo počinjemo da bivamo ljudi tek pošto smo bili građani" (*Društveni ugovor,* prva verzija, I, 2, str. 287). Rađamo se u određenoj zemlji; i tek naporom volje, uzdižući se nad samima sobom, postajemo ljudi u pravom smislu reči, to jest stanovnici sveta. Ruso je još oštriji u jednom od svojih autobiografskih spisa: "Uopšte uzev, svaki čovek koji je opredeljen, te samim tim neprijatelj istine, uvek će mrzeti Žan-Žaka.

(...) U tim ljudskim kolektivima nikada nema nezainteresovane ljubavi prema pravdi: nju je priroda utisnula jedino u srca pojedinaca"! (Dijalozi, III, str. 965).

U čemu je mana što neminovno ide uz patriotizam? U tome što građanin, pretpostavljajući jedan deo čovečanstva svima ostalim, krši osnovni princip morala, princip univerzalnosti: ne kazujući to otvoreno, on dopušta da ljudi nisu jednaki. Uostalom, Spartanac ili Rimljanin sužava svoje viđenje jednakosti čak i unutar svoje zajednice, jer iz nje isključuje žene i robove; pa i u Poljskoj, toj modernoj Sparti, izbegava se sve što je feminizovano. A pravi moral, prva pravda, prava vrlina pretpostavljaju univerzalnost, te prema tome i jednakost u pravima. Međutim, da bismo mogli uživati prava, moramo pripadati nekoj državi, moramo, dakle, biti građani: prava ne postoje izvan pravnog prostora obezbeđenog uspostavljanjem granice koja razdvaja spoljašnje od unutrašnjeg. Kad kažemo "prava čoveka", ili "građanin sveta", oba ta izraza sadrže u sebi jednu protivrečnost: da bismo mogli uživati prava, moramo biti ne čovek već građanin; ali - neka nam oprosti Volter - građane imaju samo države ne i svet. To što smo na strani prava pretpostavlja da smo na strani građanina; međutim, najbolje načelo pravde je načelo univerzalnosti.

Ako verujemo Rusou, ta suprotnost je suštinska i neotklonjiva. Međutim, svi mi smo istovremeno ljudi i građani, ili bi trebalo da to budemo; šta da se radi? Odgovor koji nam Ruso kanda sugeriše pretpostavlja više vremenskih stupnjeva: moramo najpre iskoristiti sve one slučajeve u kojima su ove dve "strasti" usmerene u istom pravcu; zatim moramo biti načisto s tim da su one nespojive sa bilo kojom drugom strašću, pre nego da se zavaravamo dobrim namerama; najzad, moramo nastojati da u ime zakona čovečanstva menjamo zakone nacije, ne zaboravljajući ipak da smo i dalje građani određene države i da se moramo potčinjavati njenim zakonima. Ruso nema u sebi ničeg od revolucionara; put koji on preporučuje u *Emilu* je put poslušnog ali, eventualno, kritički nastrojenog građanina; saglasno tome, društvo, da bi bilo prihvatljivo, ne treba da liči na ono koje opisuje *Društveni ugovor*; dovoljno je da pojedinac u njemu može slobodno ispoljavati svoje mišljenje i delovati u skladu s njim. Ruso nema u sebi ničeg ni od "idealiste": on savršeno dobro zna da se ovi protivrečni zahtevi mogu zadovoljiti samo kompromisom, te više voli lucidnost nego zanošenje iluzijama.

Razvoj nacionalističkih doktrina

Rusoov odgovor svodi se, dakle, na to da taj sukob treba smatrati nerešivim, pa ipak neizbežnim: mi smo nužno i ljudi i građani; nemoguće je,

dakle, istovremeno uspeti na oba ta puta, iz čega proističe dramatična, čak i tragična vizija ljudske sudbine. Ali očigledno je da možemo izabrati jedan od ta dva puta ne hajući za drugi: ima i srećnih patriota i srećnih kosmopolita.

Kod kosmopolita nalazimo, s jedne strane, filozofe koji se trude da prevaziđu svaki uskogrudi egoizam, kao i svaki kolektivni determinizam u kome ne bi bilo više nikakvog mesta za ličnu volju; a s druge strane, nalazimo hrišćane, za koje je jedinstvo pred Bogom važnije od razlika među nacijama. Monteskje je, na primer, autor čuvene formulacije: "Kad bih znao nešto što je korisno za moj narod a pogubno za drugi ne bih to predložio svom vladaru, zato što sam čovek pre nego što sam Francuz, (ili pak) zato što sam neizbežno čovek, a Francuz samo slučajno" (*Misli, 10*). A evo šta kaže Don Ferlis, benediktinac iz Sen-Mora (*Hrišćanski patriotizam*): "Teško onoj vrlini koja bi bila kobna za čovečanstvo. Ako u nekoj zemlji patriotizam može da postoji samo zato da bi njene stanovnike učinio neprijateljima drugih naroda i da bi svoju moć učvrstio u potocima krvi, budimo sigurni, braćo moja, da ga treba izagnati iz svih srca". Ali ako neko želi da se odrekne patriotizma, nije dovoljno da bude hrišćanin: dokaz za to pruža nam otac Iv iz Pariza (*Hrišćanski moral*, str. 419), koji tvrdi da su ljudi dužni "da u svoju zemlju ne puštaju mnogo stranaca, sem ukoliko to nisu, kao što je tražio Platon, samo sluge čiji bi bili oni poslovi kojih domaće stanovništvo ne želi da se lаća (ovim kao da se najavljuje dolazak radnika-useljenika, uposlenih na uklanjanju našeg smeća). Postupe li drukčije, izložiće svoja dobra grabežljivcima, a izrode dovoditi na mesto zakonitih vlasnika". Da li je slučajno to što se ove reči pozivaju na Platonovu *Državu* a ne na Jevanđelje?

Na kraju krajeva, to su jasna opredeljenja. Međutim, u većini slučajeva preovladava drukčiji stav: da se istovremeno udovolji i zahtevima koji se stavljaju pred čoveka i onima koji se nameću građinu. To će najčešće biti rešenje kome će se priklanjati uzvišene duše, bile one hrišćanske ili ne. Imamo za to bezbroj primera. To je, na primer, ono što želi Bosije: "Podela dobara među ljudima", piše on, "pa i sama deoba ljudi na narode i nacije ne bi smeli da remete opštu zajednicu ljudskog roda". Ili pak: "Ukoliko smo dužni da volimo sve ljude i ukoliko za hrišćanina, ako ćemo pravo, i ne postoji stranac, utoliko pre treba da volimo svoje sugrađane" (*Politika izvedena iz reči samog Svetog pisma, I,* str. 33). Vidimo da Bosije odbija da jednostavno uzme u razmatranje latentni sukob, on više voli da zatvori oči kako bi uživao u harmoniji koja mu je potrebna, te se zadovoljava da iskaže ono što ljudi treba da rade. No da li će oni to i uraditi? Laičku verziju ovog stava nalazimo u članku "Patriotizam" iz *Enciklopedije*, koji je napisao vitez Žokur: "Najsavršeniji je onaj patriotizam koji osećamo kad smo tako duboko prožeti pravima ljudskog roda da ih poštujemo u onosu na sve narode sveta." No da li je to još uvek patriotizam? Didro i Holbah će isto tako zamišljati jedno "sveopšte društvo" čiji će stanovnici biti pojedine zemlje; ta utopija

omogućuje im da u vedrijem svetlu posmatraju odnose među različitim zemljama. Kondorse čak ne želi ni da zamisli da takav moralni skandal kao što je suprotstavljanje patriotizma humanizmu može još uvek da postoji u svetu: "Priroda nije mogla hteti da sreću jednog naroda zasniva na nesreći njegovih suseda, ni da međusobno suprostavi dve vrline koje ona podjednako pobuđuje: ljubav prema domovini i ljubav prema čovečanstvu"("Prijemna beseda u Francuskoj akademiji", str. 399).

Čak i oni koji se 1789. pozivaju na Rusoa pokazaće se neosetljivima za njegovo učenje: revolucija bi htela da u isti mah zadovolji i čoveka i građanina. Odbija se i sama pomisao o sukobu između njih, čak i onda kad se uočava njihova neistovetnost. Tako se Sjejes, u *Šta je to treći stalež?*, olako poziva na prirodnu mudrost, ili na prirodno pravo, dok u svojoj raspravi, u stvari, polazi od ideje nacije. I kad pravi razliku između dvaju pojmova, on to čini kako bi ih prividno bez problema nadovezao jedan na drugi: "Nacija postoji pre svega, ona je početo svega. Njena je volja uvek zakonita, ona je sam zakon. Ispred i iznad nje postoji samo prirodno pravo" (str. 67). A šta ako se te dve stvari ne slažu?

To pitanje ne muči Sjejesa. On, doduše, prvenstveno misli na "unutarnji" smisao reči "nacija"; ali njegove formulacije omogućuju i tumačenje zasnovano na "spoljašnjem" smislu. Utoliko pre što se on ne poziva baš uvek na prirodno pravo: "Volji nacije (...) potrebno je samo da bude stvarna da bi uvek bila zakonita, ona je izvor svake zakonitosti" (str. 68). Ono što Sjejes ovim želi da otkloni jeste božansko ili kraljevsko ozakonjenje, ili pak ono koje se zasniva na privilegijama; ali on u isti mah potkrepljuje nacionalističko vjeruju: nacija uvek ima pravo; budući "izvor i vrhovni gospodar svakog pozitivnog prava", ona sama ne može biti podvrgnuta ničijem sudu. Nerazlikovanje dvaju značenja reči "nacija" svodi se, dakle, na opredeljenje za naciju nauštrb čovečanstva, za patriotizam a protiv kosmopolitizma.

Za onoga ko ima na umu razlike koje je uočio Ruso i inkompatibilnosti koje je on otkrio paradoks predstavlja već i to što se prva Deklaracija o pravima, ona koja je napisana 1789, zove "Deklaracija o pravima čoveka i građanina". Ni u jednom od sedamnaest članova te Deklaracije ne predviđa se mogućnost da se čovek nađe u sukobu sa građaninom. U čl. 3. preuzeta je Sjejesova ideja: "Princip svake suverenosti prebiva prevashodno u naciji"; ali, kao što se može naslutiti iz nastavka ovog člana, ovde se ima u vidu "unutarnji" smisao reči: "Nikakvo telo, nijedan pojedinac ne mogu vršiti vlast koja ne bi na izričit način proisticala iz nje" (*Ustavi Francuske,* str. 33-34). Sam ustav, onaj iz septembra 1791, sadrži "VI deo" posvećen "Odnosima francuskog naroda sa stranim narodima"; pitanje sukoba je tu bar spomenuto i rešeno u smislu davanja prednosti načelimna čovekoljublja. "Francuski narod odriče se preduzimanja bilo kakvog rata čiji bi cilj bio osvajački, te nikad neće primeniti silu protiv slobode bilo kog naroda" (str. 65; te su

reči preuzete iz jednog dekreta od 20. maja 1790.). Drugim rečima, da bi se odlučilo treba li otpočeti rat ili ne neće se postaviti pitanje da li on koristi Francuskoj već da li je pravedan sam po sebi, to jest u očima čovečanstva.

U međuvremenu se, zahvaljujući revolucionarnim zbivanjima, razvio jedan nov način razmišljanja o odnosima Francuske sa svetom. Formiraju se klubovi stranaca naklonjenih revoluciji, pa čak i klub inostranih patriota (!); stvorena je i konfederacija *Prijatelja istine sa čitave Zemlje*. U Narodnoj skupštini se 19. juna 1790. predstavila delegacija stranaca koju je predvodio Anakarsis Kloc, nemački baron, već mnogo godina nastanjen u Francuskoj; on je prisutnima preneo radosne čestitke čitavog sveta. "Truba koja je objavila uskrsnuće jednog velikog naroda odjeknula je na sve četiri strane sveta, a hor od 25 miliona slobodnih ljudi probudio je svojim radosnim pesmama narode utonule u dugotrajno ropstvo. Mudrost vaših dekreta, gospodo, jedinstvo sinova Francuske, to je prekrasna slika koja još zadaje brigu despotima, a budi opravdanu nadu kod potlačenih naroda" (*Zapisnici sa sednica Narodne skupštine*, t. XXII, str. 21-22). Dan kasnije, u toku jednog sastanka pod vedrim nebom, "g. Danton (...) je rekao da patriotizmu nisu potrebne druge granice sem onih što ih ima svet, te je pozvao prisutne da piju za zdravlje, slobodu, za sreću čitavog sveta" (ibid.). Kloc je sebi dao titulu ambasadora (ili govornika) ljudskog roda, a na svojim pismima je uz datum stavljao reči "Pariz, glavni grad planete". Diran-Majan će pak napisati 1791, u svojoj *Apologetskoj istoriji Svešteničkog odbora*, da novi ustav "mora doneti sreću Francuskoj, i po ugledu na nju, i svim narodima" (str. 48).

Takve formulacije, ma kako nam se šuplje ili naivne mogle činiti, u stvari pripremaju izvestan način tumačenja odnosa između čoveka i građanina, kosmopolite i patriote, kakav ćemo kasnije naći kod Mišlea: Francuska, a posebno Francuska revolucija, postaju ovaploćen primer budućnosti kojoj ide svet (kao što se filozofija u V veku pre naše ere primerno ovaplotila u Grčkoj). Oslobođenje Francuza je putokaz za ostatak čovečanstva, a dekreti ili ustav Francuza poslužiće kao uzor za sve ostale zemlje. Sukob između patriotizma i kosmopolitizma može, dakle, da postoji samo za građane drugih zemalja jer oni, kao patrioti, duguju vernost vlastitoj zemlji, a kao ljudi, Francuskoj, ovaploćenju čovečnosti! Francuzi zato mogu mirne savesti da budu patrioti, jer, delujući u korist Francuske, oni ne brane samo interes jedne određene zemlje, već i čitavog sveta.

Iste ideje nalazimo čak i u nacrtu Deklaracije koji je 21. aprila 1793. podneo Robespijer - najčešće, međutim, nimalo mek prema strancima: "Ljudi iz svih zemalja su braća i razni narodi se moraju, shodno svojoj snazi, međusobno pomagati, kao i građani iste države (tu se ponovo javlja varljiva analogija kojoj su bili skloni enciklopedisti). Onaj ko tlači samo jedan narod proglašava sebe neprijateljem svih" (*Ustavi*, str. 71). Ustav iz juna 1793. ustanovljuje u svom 118. članu da je "francuski narod prijatelj i prirodni saveznik

slobodnih naroda" (str. 91), što dopušta pretpostavkum, koja se iz toga može izvesti, da su tlačiteljski narodi, kao što kaže Robespjer, njegovi neprijatelji. Da li je to Francuskoj poveren zadatak od sveopšteg značaja da u čitavom svetu zavede vladavinu slobode? U članu 119. kaže se, doduše, da se francuski narod "ne upliće u vladanje nad drugim narodima", što znači da se od njega istovremeno zahteva da se opredeljuje i da bude neutralan; ali možda je ustavima svojstveno da odobravaju različita ponašanja...

Doduše, ponašanja u vreme same revolucije nisu lišena dvosmislenosti. U nekim deklaracijama revolucionara univerzalistički principi tumačeni su na intervencionistički način. Dekretom koji je u Konventu usvojen 19. novembra 1792. obećani su "bratstvo i pomoć svim narodima koji žele da se domognu slobode", čime se krči put budućim "izvozima" revolucije. Tako će se i sam Kloc opredeliti za politiku naznačenu u članu 118: on će tražiti da se u ime prava čoveka vodi rat sa svim drugim zemljama, sve do konačne pobede revolucije. "Naša situacija zahteva Marsov skalpel; čir koji nam smeta mora biti probijen bajonetom." Kao rezultat toga trebalo bi da se zasnuje jedinstvena država i da se svi potčine istim savršenim zakonima (to je bio Kondorseov san). "Predlažem apsolutno izjednačavanje, potpuno uništenje svih međa koje sputavaju interese ljudske porodice", piše Kloc (*Svetska republika*, str. 17). "Neka mi neko pokaže jedan jedini član iz naše Deklaracije o pravima koji se ne bi mogao primeniti na sve ljude, na sve krajeve sveta" (str. 40). Stranac poreklom, Kloc se često pokazuje kao veći šovinista od samih Francuza, i njegov je univerzalizam samo drugo ime za njegovo frankofilstvo; što se pak tiče izvezene revolucije, ona postaje diktatura.

Ljudska prava mogu, dakle, u izvesnim slučajevima služiti kao izgovor za oružani rat, otprilike isti onakav kakav je hrišćanska religija bila krstašima. U drugim pak prilikama revolucionari se pozivaju na apstraktnu jednakost među narodima, te prema tome pretpostavljaju član 119. članu 118.; takav je, na primer, bio Dantonov i Robespjerov stav. Ali možda je značajnije to što Francuzi, da bi odbranili svoju domovinu, u kojoj je ovaploćena pobeda revolucije, moraju da se okrenu protiv stranih zemalja; poznate su žestoke Robespjerove dijatribe protiv Engleza: "Ja ne volim Engleze, jer me to ime podseća na to da je taj bezočni narod zapodeo rat protiv jednog plemenitog naroda koji se izborio za svoju slobodu. (...) Uzdam se samo u naše vojnike i u duboku mržnju koju Francuzi osećaju prema tom narodu" (Govor održan 30. januara 1794, str. 348-349). Samim tim će biti optuženi i svi stranci nastanjeni u Francuskoj: biće hapšeni, imovina će im biti konfiskovana. Logičan - i apsurdan - ishod biće to da će se na udaru optužbi naći i pristalice revolucinara: čak će i samog Kloca napasti Robespjer, zamerajući mu da pripada "tuđinskoj strani" i da više voli da se zove "građaninom sveta" nego "građaninom Francuske" (Govor održan 12. decembra 1793, str. 248). I Kloc će završiti na gubilištu.

Na taj način, uprkos zajedničkoj privrženosti univerzalističkim idejama, i uprkos neslaganju oko konkretne politike koju treba voditi (izvoz revolucije ili pridobijanje susednih vlada), Kloc i Robespjer se u stvari slažu u davanju prednosti Francuzima nauštrb drugih naroda; samo Robespjer vodi takvu politiku kod kuće, dok bi Kloc hteo da je nametne inostranstvu. Za obojicu je, dakle, patriotizam preči od univezalizma. Za prenebregovanje lucidnih Rusoovih razmišljanja već tada se plaća hipokrizijom ili nedoslednošću.

Napravimo sada skok od preko sto godina unapred, prebacimo se na kraj tog XIX veka koji je pripremila Francuska revolucija. U poslednjim godinama veka, obeleženim Drajfusovom aferom, osnovana su dva "saveza": Savez za prava čoveka, februara 1898, i Savez za francusku domovinu, januara 1899. Zadatak ovog drugog, treba li to i napominjati, bio je da se bori protiv onog prvog. Tako su se čovek i gradanin, humanisti i patrioti, našli na suprotnim stranama barikade, kao što je predskazivao Ruso, i suprotno nadama republikanaca iz XIX veka. Nisu oni ti koji će dobro shvatiti Rusoa, već je to Šarl Moras, koji ga ne podnosi i koji piše: "Domovina je sindikat porodica nastao zahvaljujući istoriji i geografiji, njen princip isključuje princip slobode pojedinaca i njihove jednakosti" - drugim rečima, isključuje principe čovekoljublja ("Moje političke ideje", str. 264).

U tim sukobima izmedu patriota i humanista neki će izabrati da budu na strani "čoveka", i za to će ponekad skupo platiti, kao, na primer, Žores (čija misao, što se ovog pitanja tiče, ipak nije lišena dvosmislenosti); drugi će se pak opredeliti za "gradanina": jedan od najrečitijih medu njima biće Moras. Kritikujući revolucionarni amalgam čoveka i gradanina, on piše: "Sa doktrinarnog stanovišta, u jednoj filozofiji koja je veoma daleka od tekućeg života tačno je da domovina u naše vreme predstavlja najpotpuniji i najsuvisliji izraz čovečnosti (...) možemo i moramo reći da ideja nacije predstavlja ljudski rod, tim pre što francuski narod ima, uostalom, posebno pravo da ga predstavlja (evo nas na terenu gde se Moras i Robespjer skoro potpuno slažu). Medutim, sve su to kabinetske teze. Ako medu vrednostima ovog reda tražimo neku delotvorniju, treba postupiti drukčije i reći: patriotsko osećanje postoji. Osećanje čovekoljublja ne postoji; ono postoji toliko malo da može biti zamišljeno samo kao suprotnost ideji nacije: umesto da je podstiče, ono joj se opire" (str. 264-265). Mortas možda greši što dokazuje nadmoć patriotizma time što je on najrasprostranjeniji u svetu (zasnivanje prava na činjeničnom stanju); ali on ostaje veran Rusou (postajemo ljudi mada smo rodeni kao "pripadnici nacije"), a ima pravo što ukazuje na iluzornost jednog kontinuiteta.

Počev od drugog svetskog rata, ako ne i pre, nacionalističko istupanje postalo je osobina antirepublikanskih i antidemokratskih pokreta; već rat od 1940. dopuštao je pomirenje ovih tendencija samo zato što je to bila borba sa nemačkim fašizmom (neprijateljem i u jednom i u drugom smislu);

nedavni kolonijalni ratovi, naprotiv, izvukli su taj sukob na videlo. Kad Moras kaže: "Shvaćen u svojoj istorijskoj srži, u svojoj nasleđenoj suštini, patriotizam biva blizak svim onim idejama protiv kojih je demokratija oduvek ustajala" (str. 271), on zaobilazno proniče u srž stvari; njegovi naslednici, današnji nacionalistički pokreti, suprotstavljaju se svim demokratskim partijama bez razlike. To očigledno ne znači nikakvo slabljenje država-nacija; njihovo postojanje proističe iz modernih društvenih struktura, te će one i iščeznuti samo zajedno s njima; nacija bez teškoća nadživljava nacionalizam. Ali postojanje države-nacije ne obavezuje na prihvatanje ideologije patriotizma. To je ono što se nije želelo shvatiti između revolucije i prvog svetskog rata, kada se, kao što ćemo kasnije moći podrobnije da pratimo, na sve moguće načine pokušavalo uspostaviti kontinuitet između humanizma i nacionalizma.

Tokvil

Protiv ropstva

Nacionalistička osećanja Aleksisa de Tokvila dolaze do izražaja pre svega u njegovim govorima i izveštajima koje on, kao državnik, piše o alžirskom pitanju. Ali, za početak, moramo krenuti malo poizdalje. U vreme svoje posete Americi Tokvil je bio u mogućnosti da se neposredno osvedoči o patnjama crnih robova. Izabran za poslanika u Skupštini posle povratka u Francusku, on je član komisija koje raspravljaju o problemu ropstva i pripremaju njegovo ukidanje u bivšim francuskim kolonijama, kao što su Antili. Prilikom svojih istupanja poziva se na humanitarne principe nasleđene od filozofa iz doba prosvećenosti. Ropstvo je odbačeno i osuđeno u ime prirodnog prava, a u ovom slučaju u ime načela jednakosti. "Čovek nikada nije imao pravo da poseduje čoveka, sama činjenica takvog posedovanja uvek je bila i ostala nelegitimna" ("Izveštaj", str. 54.) "Ta gnusna institucija (...) je (...) suprotna svim prirodnim pravima ljudskog roda" ("Izveštaj o Alžiru", str. 330). Tokvil se nikada neće pitati treba li ropstvo ukinuti ili ne, već samo pod kojim uslovima to treba učiniti.

Zahtev da se među ljudskim bićima uspostavi jednakost, nezavisno od njihovog porekla ili rase, biće u tom kontekstu izričit: Tokvil ne veruje u "tobožnje razlike među instinktima raznih ljudskih rasa" "Emancipacija robova", str. 98 , i zna da su tvrdnje o njihovom postojanju opravdanja koja su naknadno smislile pristalice ropstva. Pojava je, međutim, veoma rasprostranjena: "Zar ne bismo mogli da kažemo, videći šta se dešava u svetu, da je Evropejac u odnosu na ljude drugih rasa ono isto što je sam čovek u odnosu na životinje?" *O demokratiji u Americi*, I, II, 10, t. I, str. 427. On, dakle, nikad nije sumnjao u to da se "crnac može civilizovati", te da ne pripada "nekoj prelaznoj vrsti između čoveka i majmuna" "Istup", str. 122. Isto važi i za Ameriku: "Uspeh Čeroki Indijanaca dokazuje da su i crvenokošci sposobni da se civilizuju" *Demokratija*, I, II, 10, t. I, str. 442 ; to što taj "uspeh" nije opštija pojava može se objasniti sociološkim i istorijskim razlozima koji nemaju nikakvog uticaja na jnačelnu jednakost među ljudima.

Gde treba tražiti izvore ovakvog shvatanja o čovečanstvu? Po Tokvilu, neosporno u hrišćanstvu: "Hrišćanstvo je religija slobodnih ljudi" ("Izveštaj", str. 45), a "hrišćanska je ideja da se svi ljudi rađaju jednaki" ("Emancipacija", str. 88). No bilo zato što su se hrišćani zamorili zbog težine borbe, bilo zato što su se zadovoljili jednakošću pred Bogom, ta načela jednakosti i slobode pala su u zaborav. Trebalo ih je, dakle, oživeti, udahnuti im nov polet i približiti ih ovozemaljskim preokupacijama ljudi; to je zadatak koji je izvršila Francuska revolucija. "Mi smo ti koji smo dali određen i praktični smisao hrišćanskoj ideji da se svi ljudi rađaju jednaki i koji smo je primenili na ovozemaljsku stvarnost" (*ibid*). "Mi smo ti koji smo po čitavom svetu obarali načelo na kome se zasnivaju kaste i klase i pri tom, kao što je već rečeno, ponovo otkrivali izgubljena prava ljudskog roda, mi smo ti koji smo vaseelom zemljom širili shvatanje o jednakosti svih ljudi pred zakonom, kao što je hrišćanstvo stvaralo ideju o jednakosti svih ljudi pred Bogom, te samim tim tvrdim da smo mi ti koje treba smatrati pravim izvršiocima zahteva za ukidanje ropstva" ("Istup", str. 124-125). Francuzi imaju posebnu zaslugu što se pokret kod njih pojavio, ali imaju i dužnost: jer institucija ropstva još nije ukinuta ni u Francuskoj kao ni u drugim delovima sveta.

Tako izgleda etičko viđenje ovog pitanja. Ali ropstvo nije samo apstraktni problem kakav se ukazuje filozofu, ili lični problem za onoga ko podnosi njegove posledice;ono je i društvena institucija čije se ekonomske i političke implikacije rasprostiru veoma daleko. Stoga, kao izabrani poslanik zadužen da pred parlamentarnom komisijom podnese izveštaj, Tokvil se postavlja kao državnik, a ne kao filozof-moralist. Bilo bi, razume se, najbolje kad bi se moral, odnosno potčinjavanje opštim principima, i politika, odnosno odbrana posebnih interesa, poklapali, i Tokvil ima utisak da je u njegovo vreme tako nešto moguće. Takvo je bilo njegovo uverenje već u toku posete Americi. "Zar već i hrišćanstvo nije uništilo ropstvo tek kad je istaklo prava roba; mi, u naše vreme, možemo napasti ropstvo u ime gospodara: u ovoj su tački interes i moral saglasni" (*Demokratija*, I, II, 10, t. I, str. 463). Vrativši se u Francusku, on i dalje misli isto: "Čovečnost i moral često su zahtevali, ponekad i neoprezno, da se ukine ropstvo. Danas je to politička nužnost koja se nameće" ("Izveštaj", str. 48). Zapazićemo da između ova dva gledišta postoji razlika;štaviše, da je politika ta koja procenjuje moral, a ne obrnuto; te da se, najzad, može biti neoprezni abolicionist koji ne zna za bilo kakve političke razloge. Treba li iz toga zaključiti da se može biti antiabolicionist sa razlogom?

Tokvil verovatno ne bi išao tako daleko. No on bi, u najmanju ruku, hteo da se primena humanitarnih načela podvrgava političkim ograničenjima što ih nameću vreme i sredina. Neumorno naglašava da aboliciji treba pristupati uz sve moguće predostrožnosti, provodeći bivše robove

kroz prelazne stadijume između potčinjenosti i slobode. Samim tim, poneka povreda principa jednakosti pred zakonom bila bi dopuštena: na primer, "pravo da postanu vlasnici treba u ovom trenutku da bude crncima zabranjeno" ("Emancipacija", str. 105); moral je, dakle, još uvek potčinjen politici. S druge strane, a to je karakteristično za Tokvilov stav, treba paziti da izvesna prava odobrena bivšim robovima sa Antila ne smetaju uživanju drugih, već stečenih prava. "Mada crnci imaju pravo da postanu slobodni, neosporno je i da koloni imaju pravo da ne budu upropašteni oslobađanjem crnaca" (*ibid.*). Pravo da se "ne bude upropašten" je odbrana vlasništva. Ali ako je sloboda ljudskog bića neotuđiva, i ako, po rečima samog Tokvila, niko nikad nije imao pravo da poseduje čoveka, može li se još tvrditi da bogatstvo robovlasnikâ predstavlja legitimno vlasništvo? Da li je pravo da se bude bogat bezuslovno? "Pravično je da se kolonima dâ ... odšteta koja odgovara tržišnoj vrednosti oslobođenih robova" (*ibid.*, str. 107). Da bi ukinula ropstvo, mora li država zaista da pruži nadoknadu bivšim robovlasnicima, ili, drugim rečima, da natera celokupno stanovništvo da plati gubitak koji je nanela jednom njegovom delu?

Ovde smo svedoci sukoba dvaju zahteva različitog porekla. Pravo na nadoknadu zasnovano je na uvažavanju blagostanja pojedinca: treba sprečiti da on trpi zbog delovanja zajednice; to je, kao što kaže opet Tokvil, "garantija". Nezakonitost ropstva proističe pak iz jednog opštevažećeg obzira, onog koji se tiče jednakosti među ljudima. Uprkos sličnosti, ta dva stava, "slobodno raspolagati sobom" i "raspolagati svojim dobrima bez obzira na njihovo poreklo", ne pozivaju se na isti princip. To je taj sukob - ponekad samo potencijalan - koji bi Tokvil hteo da izbegne zahtevajući intervenciju države. Ovde više nije reč o politici koja ograničava moral, reč je o sukobu između dva pravna principa; a stvari treba udesiti tako da oba budu poštovana.

Da bi se izbegle porazne posledice koje bi ukidanje ropstva moglo doneti bivšim francuskim kolonijama (osiromašenje vlasnikâ, pad proizvodnje), treba pri oslobađanju pojedinaca zadržati teritorije koje oni nastanjuju u stanju potčinjenosti. Drugim rečima, ropstvo treba da bude zamenjeno kolonijalizmom. "Jer Francuska radi na tome da stvori civilizovana društva, a ne horde divljaka" ("Izveštaj", str. 59). Eto zašto će Tokvil postati jedan od prvih francuskih ideologa kolonizacije.

Za kolonije

Tokvil je ponekad nastojao da opravda kolonizaciju u ime humanističkog načela širenja civilizacije na Kondorseov način, kao što ćemo još videti. Tako on piše jednom engleskom prijatelju povodom okupacije Indije: "Nikad nisam (...) ni za trenutak sumnjao u vaš trijumf, koji predstavlja trijumf hrišćanstva i civilizacije" ("Pismo lordu Hatertonu", str. 423). "Propast Engleza u Indiji", piše on drugom jednom korespondentu, "ne bi koristila nikome osim varvarstvu" ("Pismo Senioru", str. 419), smatrajući, očigledno, da interes domorodačkog stanovništva Indije predstavlja nešto zanemarljivo. Ali odmah treba dodati da on ni u jednom slučaju s kojim se mogao lično upoznati ne pribegava tom argumentu;štaviše, izričito mu osporava svaku umesnost. Tako on kaže povodom kolonizacije Indijanaca u Severnoj Americi: "Tiranija Evropejaca učinila im je život nesrećnijim i necivilizovanijim nego što je bio do tada. Moralno i fizičko stanje tih naroda istovremeno se stalno pogoršavalo i, postajući svejnesrećniji, oni su sve više tonuli u varvarstvo" (*Demokratija*, I, II, 10, t. I, str. 429). Isto će važiti i za rezultate francuskog kolonijalnog osvajanja Alžira: "Učinili smo muslimansko društvo mnogo bednijim, nesrećnijim, neukijim i varvarskijim nego što je bilo pre nego što nas je upoznalo" ("Izveštaj o Alžiru", str. 323).

Argument o širenju civilizacije je odbačen, barem u onome što je izričito rečeno, pa ipak Tokvil ostaje nepokolebljivi pristalica kolonizacije Alžira. U ime čega? U ime interesa vlastite zemlje, Francuske. "Očuvanje kolonija je neophodno za snagu i veličinu Francuske" ("Emancipacija", str. 84). Osvajački rat ocenjuje se samo s jednog stanovišta: "I ne pomišljam da nismo u stanju da na obalama Afrike podignemo velelepni spomenik u slavu svoje domovine" ("Pismo o Alžiru", str. 151). Ako napustimo kolonije, to će biti siguran znak opadanja naše moći, što druge zemlje neće propustiti da iskoriste; ako ih, naprotiv, zadržimo, ako povećamo njihov broj, "naš će uticaj u opštim svetskim poslovima biti znatno povećan" ("Spis o Alžiru", str. 215). To je pouka koja se može izvući iz engleskog osvajanja Indije: sjaj tog uspeha "odražava se na čitavu naciju" ("Indija, nacrt", str. 478).

Uopšte uzev, nacionalno osećanje čini se Tokvilu utoliko dragocenijim ukoliko predstavlja jedinu težnju koja prevazilazi interese pojedinca i koja ima izvesne šanse da preživi u demokratiji. Opasnost demokratskog režima, Tokvil to neumorno ponavlja, u tome je što je svako u njemu zaokupljen samo vlastitim interesima i što se više ne teži nikakvom kolektivnom idealu; to je, piše on u jednom pismu Džonu Stjuartu Milu, "sklonost ka materijalnom blagostanju i osećajnoj mlitavosti", "sve veća mekušnost običaja, srozavanje duhovnog života, osrednjost ukusa". U takvim okolnostima je-

dini lek je ponovno oživljavanje nacionalnog ponosa. "Oni koji predvode jednu takvu [demokratsku] naciju treba da se u tom položaju uvek drže ponosno ukoliko ne žele da dopuste da nivo društvenog morala znatno opadne" ("Pisma Dž. S. Milu", str. 335). Trebalo bi da ti ljudi "govore jezikom koji bi uzdizao i podržavao duh nacije, te da nastoje obuzdati onu sklonost ka mekušnosti koja je svakodnevno vuče ka materijalnom uživanju i sitnim zadovoljstvima" (str. 336). Nije sigurno da je Tokvilova analiza tačna: da li je nacionalizam lek za individualizam, ili, naprotiv, proističe iz njega (odnosno iz industrijskog društva)? Da li je nacija kao entitet bliska ili daleka u odnosu na ranije zajednice? Ali čak i ako pretpostavimo da je on u pravu, možemo se upitati ne postoji li rizik da lek bude opasniji od bolesti koju bi trebalo da leči. Čini se da Tokvila to pitanje ne uznemirava.

Veoma je uočljivo da je Mil u svom odgovoru na Tokvilovo pismo znatno svesniji nacionalističke opasnosti nego njegov korespondent. "U poslednje vreme često sam imao na umu razlog koji ste mi naveli da biste opravdali držanje Liberalne stranke u nedavnom sporu između Engleske i Francuske - naime, da je osećanje *nacionalnog ponosa* danas jedino osećanje koje se javlja u javnom duhovnom životu i ima dejstvo koje oplemenjuje, te da mu prema tome ne bi trebalo dopustiti da oslabi. Svaki dan nam donosi mučne dokaze koliko je to tačno. (...) Svesrdno se slažem s vama kad kažete da ne treba dopustiti srozavanje jedinog preostalog javnog, te dakle, u ovom trenutku, i nezainteresovanog osećanja koje je preostalo u Francuskoj. (...) Ali, u ime Francuske i civilizacije potomstvo ima pravo da očekuje od ljudi kao što ste vi, najplemenitijih i najprosvećenijih duhova našeg doba, da svojim zemljacima, kad je reč o slavi i značaju nacije, ulijete ideje koje će biti iznad ovih, niskih i prostačkih, koje oni, reklo bi se, u današnjem trenutku imaju" ("Pisma Tokvilu", str. 337).

Ono u što Mil upire prstom, s poštovanjem ali i odlučnošću (to je jedno od retkih pisama koja je napisao na engleskom: je li to slučajno?), jeste relativizam jednog čisto nacionalističkog stava: ako se zadovoljimo veličanjem nacionalnog ponosa, ne preispitujući njegov sadržaj, na kraju dopuštamo mogućnost da postoji isto toliko ideala koliko i nacija. Mil ne propušta da uoči koliko je mučna situacija u kojoj nacija pruža jedinu mogućnost za prevazilaženje ličnog interesa; on ne zaboravlja da treba suditi ne samo u ime Francuske već i u ime civilizacije;ukratko, da izvesna nacionalna osećanja mogu biti dostojna poštovanja, ali ne i druga; te podseća Tokvila da se od njega očekuje da deluje ne samo kao Francuz već i kao prosvećen i plemenit čovek. Mil zaključuje: "Želeo bih da raspnu prvog čoveka koji bi se usudio da na tribini jednog naroda izrekne uvrede upućene drugom narodu" (str. 341). Ali to je gledište za koje Tokvil-političar neće ni da čuje: "Kad je neko javni radnik", piše on u nastavku iste prepiske, "ludost je da traži drukčiju nagradu nego što je poštovanje i pra-

večnost njegove vlastite zemlje" ("Pisma Milu", str. 343). Tu rečenicu mogao bi da potpiše Bares.

Ali vratimo se kolonijama. Pišući za Predstavnički dom svoj opširni izveštaj o Alžiru, Tokvil sebi postavlja samo jedno pitanje: "Da li je naša današnja dominacija u zemlji bivšeg deja korisna Francuskoj?" ("Izveštaj", str. 311). Nema mesta pitanju da li je ta dominacija u skladu sa interesima čovečanstva, a još manje sa interesima alžirskog stanovništva; važan je samo nacionalni interes. Pitanje je, uostalom, sasvim retorsko jer Tokvil smatra potvrdni odgovor "dokazanom istinom". Naime, ukoliko ekonomska korist od kolonija još može biti predmet rasprave, njihova korist kao nečega što doprinosi političkoj moći skoro da predstavlja tautologiju: pobeda je siguran znak snage. To je, dakle, korist koju Tokvil ima u vidu: "Glavna vrednost naših kolonija nije u njihovim tržištima već u njihovom položaju na zemaljskoj kugli" ("Emancipacija", str. 85).

Taj načelni stav - pribegavanje nacionalističkom argumentu - objašnjava Tokvilove reakcije pred ovim ili onim posebnim slučajem. Za vreme svog putovanja po Alžiru on će biti svedok nečije hvalisave priče, koju prenosi u sledećim rečima: "Kod tog sveta, gospodo, može se uspeti samo snagom i strahom. ... Nakon što sam ubio pet ili šest ljudi, poštedeo sam stoku. ... Doveli su mi jednog osumnjičenog Arapina. Saslušao sam ga, a onda naredio da mu odseku glavu" ("Beleške s putovanja", str. 216). Tokvil ne odobrava takvo ponašanje. Ali evo kako ga komentariše: "A ja, slušajući s tugom sve to, pitao sam se kakva može biti budućnost zemlje prepuštene takvim ljudima i do čega će na kraju dovesti ta poplava nasilja i nepravde, ako ne do pobune domorodaca i propasti Evropljana?" (str. 217). Zbog te tuge Tokvil ipak ni za trenutak ne napušta svoje nacionalističko gledište: posledica takvih postupaka biće propast kolona, to jest propast francuskih interesa; ali na strani "domorodaca" on vidi samo pobunu: nema ni govora, na primer, o *njihovoj* propasti, štaviše, o njihovoj pogibiji.

Ili drugom prilikom: 1846. jedan francuski list iz Alžira tvrdi da su izvesne "ljudske rase osuđene na uništenje odlukom Providenja";što, kad se primeni na Arape, vodi sledećem zaključku: "Uništenjem te zločinačke rase uspostavlja se sklad". Evo sad Tokvilovog komentara: "Ne želim da domoroce tlačimo, ne želim, naročito, da ih istrebljujemo (...), ali mislim da pouzdati se u dobru volju domorodaca za to da se održimo u Africi predstavlja čistu iluziju, kojoj bi bilo bezumno robovati" ("Spis", str. 293-294). Ne slažući se sa sredstvima koja predlaže alžirski list, Tokvil ipak ostaje pri projektu okupacije;on odbacuje obe krajnosti - istrebljenje s jedne strane, slobodno izražavanje volje Alžiraca sa druge - da bi preporučio mirno ispoljavanje moći.

Nema razloga, dakle, da se računa na "dobru volju domorodaca". Tokvil ne misli da se Francuzi u Africi bore samo protiv zle volje nekolicine vođa:

"Mi smo odmah uvideli da protiv sebe nemamo neku istinsku vojsku već samo stanovništvo. ... Nije bila reč toliko o tome da treba pobediti jednu vladu, koliko da treba savladati jedan narod" ("Izveštaj o Alžiru", str. 316-317). To što on tako malo značaja pridaje takvom suprotstavljanju može nas malčice iznenaditi. U stvari, on savršeno dobro zna da je podela na domoroce i strance sasvim relativna: setimo se da za njega nema razlike među "instinktima" rasa. Uz to, Tokvil je uvek izražavao najveću nepopustljivost što se tiče bilo kakvog sužavanja prava pojedinca njegove ("garantije"), a posebno njegovih političkih sloboda. On, uostalom, stalno podseća na to u svojim razmišljanjima o kolonijama: "U Africi su nam isto kao i u Francuskoj, i više nego u Francuskoj, potrebne osnovne garantije za čoveka koji živi u društvu; nema zemlje u kojoj bi bilo potrebnije nego u jednoj koloniji da se utemelje sloboda pojedinca, poštovanje vlasništva, garantija svih prava" ("Pismo o Alžiru", str. 150). On se stoga stalno zgraža opažajući da "u Alžiru prva od svih građanskih sloboda, sloboda pojedinca, nije obezbeđena" ("Spis", str. 263).

Šta nas je dovelo u tu prividnu protivrečnost? To je pozivanje na nacionalnu pripadnost i hijerarhijski nadmoćna uloga koja njoj pripada u odnosu na zajedničku pripadnost čovečanstvu. Sloboda i jednakost pojedinaca su nepovredivi principi; ali nije isti slučaj i sa državama ili narodima: prevlast nad drugima, nelegitimna na individualnom planu, postaje prihvatljiva kad je reč o zajednicama. Međutim, i te zajednice sačinjene su od pojedinaca! Tako ćemo, dakle, na zaobilazan način doći do odbrane nejednakosti među pojedincima - pod uslovom, doduše, da oni pripadaju različitim zajednicama. "Ne postoje ni potreba ni dužnost [politički obziri uvek prethode moralnim; no oni su ovde, ako poverujemo Tokvilu, u saglasnosti] da pustimo naše muslimanske podanike da imaju neke preterane predodžbe o sopstvenom značaju, ni da ih uveravamo kako smo obavezni da s njima u svim okolnostima postupamo baš kao da su oni naši sugrađani i jednaki s nama" ("Izveštaj o Alžiru", str. 324). Muslimanski podanici neće, dakle, biti podanici poput ostalih, postoji izvesna "granica blagonaklonosti" str. 321 koju je bolje ne prelaziti.

Na taj način, mada se poziva na princip jednakosti pred zakonom, Tokvil preporučuje da pravda ne bude ista za sve. Što se tiče "domorodaca", "za njih se mogu uvesti ratni sudovi. To je od sporednog značaja (...). Ali ono što nije sporedno, to je da se Evropljaninu koga zovemo u Afriku, kako običnom građaninu tako i prestupniku, pruže sve pravne garantije koje je on navikao da smatra neophodnim za civilizovan život" ("Spis", str. 280). Civilizacija je, dakle, namenjena samo onima koji je već imaju? Slično je i sa raspodelom zemlje: "U izvesnim područjima, umesto da Evropljanima damo najplodnije, najbolje navodnjene i pripremljene delove zemlje koji postoje u tom kraju, mi smo ih dali domorocima" ("Izveštaj o Alžiru", str.

321). Tokvil to osuduje možda zaboravljajući da smo tu zemlju, pre nego što smo je mogli "dati", oduzeli silom oružja od tih istih domorodaca. Ali jednakost više zaista nije u modi: dok je sam Tokvil, radi pisanja svoje studije putovao Amerikom deleći pri tom sa "domorocima" njihov način života, ovde on preporučje sasvim drukčiju vrstu naučnog postupanja: "Varvarske narode možemo proučavati samo sa oružjem u rukama" (str. 309). Videli smo da je Renan dobro čuo tu lekciju.

Stoga su jedine nepravde na koje on ukazuje u priči o svom putovanju one koje podnose koloni. Jednog dana, na primer, neko lice iz civilne uprave ustanovilo je da je jedna vojna odluka ništavna kad se tiče arapskog stanovništva. Odlučilo je da podnese žalbu; usledio je dug postupak; odluka je opozvana tek znatno kasnije. "U međuvremenu prošlo je mesec dana, mesec dana tokom kojih je štap često radio svoje po leđima Arapa. Priče o tome", komentariše Tokvil, "zabavljale su nas, ali iz njih nismo izvlačili nikakvu pouku, jer šta je i mogao neki jadni francuski službenik pored tih primera bezočne francuske grubosti?" ("Beleške o putovanju", str. 204). Jedino lice iz ove "anegdote" koje izaziva Tokvilovo saučešće je civilni činovnik: o pretučenim Arapima nema ni reči.

Države ili narodi nemaju, dakle, isti tretman kao pojedinci, a pojedinci, samim tim što žive u nekoj državi na kraju gube prava koja bi im pripadala kao ljudskim bićima. Tokvil, koji je ustajao protiv toga da čovek poseduje čoveka, ne vidi ništa neprilično u tome da jedna država poseduje drugu. "Francuska danas ima (...) kolonije u kojima 200000 ljudi govori naš jezik, ima naše običaje, pokorava se našim zakonima", piše on ne trepnuvši ("Emancipacija", str. 87). Je li reč o nedoslednosti, nepotpunoj primeni jednog principa, čak i o protivrečnosti, kao što misli većina Tokvilovih komentatora, ili, naprotiv o svesnom, tako reći načelnom diskontinuitetu?

Da bismo mogli odgovoriti na to pitanje, moramo najpre podsetiti na jednu klasičnu razliku između dveju vrsta prava pojedinca. S jedne strane to su prava koja bismo mogli nazvati pozitivnim ili supstancijalnim, a koja u suštini proističu iz načela jednakosti: svi građani imaju pravo na iste privilegije (koje samim tim prestaju da to budu), na primer na isti položaj pred pravdom, ili na pravo glasa. S druge strane, pojedinac uživa i prava koja su u izvesnom smislu negativna (ili formalna), koja se sastoje u ustanovljenju granice s čije druge strane reč i volja zajednice više nemaju važnosti (granice, dakle, koja deli njegov život na javnu i privatnu sferu); ta prava se u suštini sastoje u upražnjavanju izvesnih sloboda: slobode mišljenja, slobode veroispovesti, slobode govora, slobode da se sopstvena deca mogu vaspitavati prema vlastitom nahođenju, i tako dalje. Te dve grupe prava nisu međusobno protivrečne već komplementarne;ponekad se ipak sukobljavaju, kao što smo videli povodom prava jednih da raspolažu samima sobom, i prava drugih da raspolažu svojim vlasništvom ma kakvo

bilo njegovo poreklo. Ako je akcenat stavljen na pozitivna prava, kojima su obuhvaćeni svi članovi grupe, to je karakteristično za "socijalizam", u najširem smislu reči (ili bi možda trebalo reći "socijetizam?), dok je insistiranje na negativnim pravima, kojima raspolaže svaki član, svojstveno liberalnom mišljenju.

Sada možemo na sledeći način preformulisati prethodno pitanje: da li je analogija između pojedinca i države opravdana, naročito što se tiče različitosti prava kojima oni raspolažu? Ako želimo verovati u koherentnost Tokvilovog razmišljanja, moramo zamisliti da bi njegov odgovor na to pitanje bio negativan. On sugeriše da i kod država kao i kod pojedinaca postoje sfere delovanja isključivo na osnovu vlastite volje (negativna prava); ali države, za razliku od pojedinaca, ne moraju da se pokoravaju nekom kodeksu koji bi im davao pozitivna prava, iz jednostavnog razloga što takav kodeks ne postoji. Naime, da bi se pravo moglo koristiti neophodno je da postoji društveni prostor unutar kojega zajednica može da nameće primenu zakona (upravo to je pravna država). Dakle, suprotno onome što nam idilična maštanja enciklopedista daju da zamišljamo, ne postoji "opšte društvo", univerzalni društveni prostor, snabdeven "žandarmima" koji bi obezbeđivali primenu planetarnog zakona. Prema tome, jedino pravilo međunarodnog ponašanja je sloboda, to jest odsustvo pravilâ ("zakon džungle"); a to drugim rečima znači da je nacionalizam jedini princip ponašanja među državama. Sveopšti moral prestaje da važi tamo gde počinju međunarodni odnosi.

Daleko od toga da bude u protivrečnosti sa opštim principima koje je Tokvil ustanovio u sferi pojedinca, nacionalizam bi, dakle, bio projekcija jednog od tih principa, liberalizma, na skalu međudržavnih odnosa. Liberalni princip je u životu pojedinca neophodni korektiv za delovanje "vrhovne volje"; ali u odsustvu takve volje on vlada sam, i samim tim njegovo značenje se menja. Liberalizam proglašava pravo pojedinca da čini što hoće unutar izvesnih granica koje određuje zajednica;nacionalizam čini to isto u odnosu na države, ali polazeći od utvrđene činjenice da takve granice ne postoje. Liberalizam podstiče pojedince da se koriste svojim sposobnostima i svojom snagom; ali polje delovanja pojedinca ograničeno je onim što se smatra zajedničkim interesom grupe. Nacionalizam je politika sile svojstvena državi, *Machtpolitik* koju ne ograničava nikakvo "društvo naroda" nepostojeće ili neefikasno , već samo snaga susedâ.

Tokvil je dotakao taj problem u *O demokratiji u Americi*, zapazivši da se unutrašnja i spoljna politika jedne zemlje ne mogu pozivati na isti princip. Mogli bismo reći da je cilj unutrašnje politike dostizanje visokog civilizacijskog nivoa, sa svim onim što ta reč podrazumeva. A jedna od stvari koje se podrazumevaju je odustajanje od rata. "Mislim da možemo prihvatiti kao opšte i stalno pravilo da će ratničke strasti kod civilizovanih naroda,

što ujednačeniji budu uslovi njihovog života, postajati sve ređe i sve više gubiti na žestini" (II, III, 22, t. II, str. 325). Rat je politika zasnovana na sili, ne na pravu; on je, dakle, suprotan civilizaciji. Ali ako neka država primeni taj isti princip i u svojoj spoljnoj politici, ona jednostavno postaje lak plen za susede. Ma koliko ti narodi bili skloni miru, oni moraju biti stalno spremni da odvrate od sebe rat, ili, drugim rečima, moraju imati vojsku" *(ibid.)*. Ne samo da se isti principi ne mogu proširiti na celokupno delovanje države, već postoji imperativ da se primene suprotni principi, inače bi napori koji se ulažu unutar njenih granica bili poništeni njenom spoljnom ranjivošću. "Šta vredi to što jedan narod pruža sliku blagostanja i slobode ako je svakodnevno izložen pustošenju i osvajanju? ... Snaga je, dakle, često jedan od prvih preduslova za sreću, pa i za samo postojanje nacija" (I, I, 8, t. I, str. 238-239).

Braneći prava pojedinaca a posebno njihova negativna prava na slobodu i u isti mah propovedajući kolonijalnu ekspanziju, dakle pokoravanje drugih zemalja, Tokvil ostaje, bar na površini, dosledan sebi. Liberalizam u unutrašnjoj politici favorizuje - u sferi izuzetoj iz društvene kontrole - moćne i bogate; liberalizam u spoljnoj politici postaje nacionalizam i čini to isto. Liberalizam želi da svakom garantuje slobodno korišćenje sopstvenih sposobnosti;kolonizatori, dakle, imaju pravo da vrše kolonizaciju. Tokvilov kolonijalizam je samo njegov liberalizam produžen na sferu međunarodnih odnosa. U njegovom viđenju, jedina prihvatljiva kritika bila bi ona koja bi dokazala da kolonijalna ekspanzija nije korisna Francuskoj (to će, sto godina kasnije, povodom alžirskog rata, biti okosnica argumentacije Rejmona Arona).

Ubeđenje i odgovornost

U Tokvilovom stavu, dakle, ima doslednosti; ali to ne znači da mu se ništa ne može prigovoriti. Ako je njegovo rasuđivanje zaista onakvo kakvim smo ga prikazali, možemo ga kritikovati zbog preteranog uprošćavanja i težnje da izbriše razlike koje su ipak znatne. Možemo se složiti da je neka zemlja zbog svog međunarodnog položaja prinuđena da ima vojsku kako bi "odvratila od sebe rat" ili sprečila nekoga da je osvoji;ali taj argument nije prihvatljiv ako je reč o osvajačkom ratu. Čak i ako želimo, kao što traži logika nacionalizma, da naša zemlja bude snažna, nismo obavezni da između svih načina njene ekspanzije stavimo znak jednakosti i da na sličan način procenjujemo, na primer, rat i trgovinu (međutim, ta distinkcija, s kojom se prvi pojavio Monteskje a proširio ju je Benžamen Konstan,

savršeno je poznata Tokvilu). Najzad, ni u ratnoj situaciji sva sredstva da se dođe do pobede nisu podjednako prihvatljiva. Drugim rečima, čak i ako odsustvo "društva naroda" prihvatimo kao utvrđenu činjenicu, možemo i dalje pribegavati razumu i normama razumnog ponašanja kako bismo nadzirali i ograničavali upotrebu sile.

Tokvil polazi od tvrdnje koju predstavlja kao utvrđenu činjenicu: "Ideja o tome da Afriku posedujemo i zadržimo je uz pomoć i podršku domorodačkog stanovništva, ideja koja je san uzvišenih i plemenitih duša, predstavlja himeru, bar kad je reč o sadašnjem trenutku" ("Istup", str. 293). "Jedini način je rat" ("Spis", str. 226). Rat je prikazan kao jedino sredstvo kojim se mogu ostvariti ciljevi Francuske, a ta je tvrdnja podložna kritici nezavisno od toga što možemo i da se ne slažemo sa dotičnim ciljevima. Čim je taj korak učinjen, na redu je i sledeći: pošto smo se već opredelili da stvari posmatramo samo sa stanovišta efikasnosti, pristaćemo da vodimo rat bez obzira na to kakva će sredstva biti upotrebljena. "Čim jednom prihvatimo to veliko *nasilje* kakvo je osvajanje mislim da ne treba da ustuknemo pred pojedinim oblicima nasilja kakvi su apsolutno neophodni da bi se to osvajanje učvrstilo", piše on generalu Lamorisjeru 5. aprila 1846 ("Pismo Lamorisjeru", str. 304). Drukčije bez sumnje nije rasudivao ni maršal Bižo kad se u Predstavničkom domu branio od zamerki koje su mu upućene zbog sredstava kojima je pribegao: "Taj žagor kao da mi stavlja na znanje da Dom smatra ovo sredstvo previše varvarskim. Gospodo, rat se ne vodi filantropskim osećanjima. Kad hoćemo cilj, moramo hteti i sredstva; kad postoje samo ova koja sam spomenuo, onda valja i njih upotrebiti. Interese Francuske uvek ću pretpostavljati nekakvoj besmislenoj filantropiji prema strancima koji seku glave našim zarobljenim ili ranjenim vojnicima" ("Govori", str. 67-68). "Filantropija" ovde očigledno predstavlja pejorativni sinonim humanizma: to je moralnost koja nema nikakve veze s politikom.

Kod Tokvila neka od tih "sredstava" mogu biti politička ili socijalna. Tako bi Francuzima bilo korisno kad bi se u početku pravili da usvajaju običaje zemlje, kako bi pridobili poverenje stanovništva i u sledećoj fazi s manje teškoća uspeli da pofrancuze Arape. Ili bi pak trebalo da poseju razdor među različitim grupama koje žive na alžirskom tlu, kako bi ih zatim lakše pokorili. Ali druga "sredstva" su sredstva čiste represije; takve su, na primer, čuvene *racije*, koje su uveli Bižo i Lamorisjer, a koje se sastoje u spaljivanju sela i masovnim hapšenjima među alžirskim stanovništvom kako bi ono prestalo da pruža bilo kakav otpor i počelo da se pokorava. Teoriju na kojoj se to zasnivalo Bižo je iskazao u sledećim rečima: "Nije dovoljno preći preko planina i jednom ili dvaput potući gorštake; da bismo ih pokorili, moramo napasti njihove interese. U tome ne možemo uspeti ako projurimo poput munje; moramo trajnije vršiti pri-

tisak na teritoriju svakog plemena; moramo se snabdeti da imamo dovoljno namirnica kako bismo tu mogli ostati onoliko vremena koliko nam je potrebno da bismo porušili sela, posekli voćnjake, spalili ili iščupali letinu, ispraznili ambare, pretražili jaruge, stenje i pećine, dočepali se žena, dece, staraca, stada i pokućstva; tek tako ćemo te ponosite gorštake primorati na kapitulaciju" ("O strategiji", str. 112). Kao što možemo i misliti, niko se u takvim okolnostima nije opterećivao pitanjem koliko pri tom ima "slučajno" poginulih.

Ta politika nije u Francuskoj jednoglasno prihvaćena; Tokvil će se stoga suprotstaviti onima koji je napadaju. "Često sam u Francuskoj slušao kako ljudi koje poštujem, ali koje ne podržavam, izražavaju mišljenje da je loše paliti letinu, prazniti ambare, hvatati nenaoružane ljude, žene i decu. Mislim da su to nužnosti koje su nemile, ali s kojima će svaki narod koji bude hteo da ratuje s Arapima morati da se pomiri" ("Spis", str. 226-227).

Možemo da pratimo Tokvilove reakcije u jednoj posebnoj prilici. Bižoovi vojnici, progoneći neposlušne Arape, zatvorili su ih u pećinama Dare i tu ih pobili ugušivši ih dimom. Ovako izgleda izveštaj koji je o jednoj takvoj operaciji podneo pukovnik Sent-Arno, potčinjen Bižou: "Istog dana, 8-og, poslao sam izvidnicu ka tim jamama, ili, tačnije rečeno, špiljama koje su se prostirale do na dvesto metara i imale pet ulaza. Dočekani smo hicima iz pušaka. (...) Devetog, počeli smo sa pripremom opsade, blokadom, minama, petardama, opomenama, zahtevima, molbama da izađu i da se predaju. Odgovor: uvrede, kletve, pucnjevi iz pušaka... otvorili smo vatru. (...) Jedan Arapin izašao je 11-og, pozvao svoje zemljake da ga slede; odbili su. 12-og je izašlo jedanaest Arapa, ostali su otvorili vatru. Tada sam naredio da se hermetički zatvore svi izlazi i napravio sam ogromno groblje. Zemlja će zauvek pokrivati leševe tih fanatika. Niko nije sišao u špilje; niko... osim mene ne zna da se tu nalazi petsto razbojnika koji više neće klati Francuze. Maršalu je u poverljivom izveštaju sve saopšteno na jednostavan način, bez ikakve strašne poezije i slikâ" (*Pisma*, t. II, str. 37). Mora da je Bižou jednostavnost njegovog pukovnika bila po volji; nisu li ga, nekoliko meseci ranije, razljutili protesti koji su se u Francuskoj digli zbog prethodne operacije? Pisao je Tjeru: "Videli ste eksploziju filantropskih uvreda što su u štampi, pa čak i sa govornice u Domu perova, pljuštale ovih dana povodom slučaja u Uled Riahu;to nas je duboko ogorčilo (...) Veoma je malo ljudi u Francuskoj koji umeju da shvate svu neizbežnu surovost ovog zamršenog rata ... Još će dugo on [pobeđeni narod] nastojati da sa sebe strese jaram; on će to utoliko češće pokušavti ukoliko represija bude filantropskija. Užasni događaj u pećinama uštedeo je mnogo krvi u budućnosti .... Za zemlju će to biti od velike koristi: time možemo da se tešimo za uvrede koje nam bacaju u lice" ("Pismo Tjeru", str. 212-213).

Tokvil ne preuzima argument o manjoj ceni koju treba platiti (argument kojim će se kasnije opravdavati upotreba atomske bombe u Japanu); ali što se tiče ostalog, razlika između njega i Bižoa je samo stilska. Ja ne mislim, kaže on, da se "glavna zasluga g. maršala Bižoa sastoji upravo u njegovoj filantropiji;ne, u to ne verujem; ali ono u šta verujem, to je da je g. maršal Bižo na tlu Afrike učinio veliku uslugu svojoj zemlji" ("Istup", str. 299). Pokolj biva ne samo opravdavan nego i slavljen: ono što bi moglo izgledati kao zločin protiv čovečnosti postaje čin vredan hvale, samim tim što je to učinjeno u služenju naciji. Tokvil na drugom mestu piše: "Mislim da treba upotrebiti sva sredstva da bi se uništila ta plemena. Izuzimam samo ona što ih osuđuju čovečnost i pravo narodâ" "Spis", str. 227 ; ali pitamo se šta sem najobičnije govorničke figure može da znači ovo ograničenje posle navedenih primera za ono što je dozvoljeno?

Kod čitaoca knjige *O demokratiji u Americi* Tokvilovo opredeljenje za takve stavove mora izazvati izvesnu iznenađenost. U njoj je, naime, autor posvetio jedno oporo poglavlje istoriji odnosâ anglosaksonskih kolona i Indijanaca. Komentarišući jedan zvanični izveštaj o tim odnosima, pisao je: "Za čuđenje je kako se autor olako i komotno, već od prvih reči, otarasio argumenata zasnovanih na prirodnom pravu i razumu koje naziva apstraktnim i teorijskim principima" *(Demokratija*, I, II, 10, t. I, str. 453). Ali zar upravo on nije bio taj koji je jednim potezom odbacio primedbe ljudi dostojnih poštovanja, plemenitih i uzvišenih duhova, filantropa (primedbe koje je Bižo s manje pardona nazvao "sentimentalnim glupostima", str. 213), da bi prihvatio jedino neumoljivu logiku "nemilih nužnosti"? On piše ironišući: "Amerikanci u tom delu Unije gledaju surevnjivo na zemlju koju poseduju Indijanci" (*Demokratija*, t. I, str. 448), ali zar upravo njega neće ogorčiti to što je ponegde najbolja zemlja "data" Arapima? On je pogođen i revoltiran strašnom sudbinom Indijanaca;ali ne vidi ništa loše u tome da se ista sudbina nametne stanovništvu Alžira. Razmišljajući uopšteno o političkim pobudama narodâ, on ne štedi reči osude za "patriotizam, koji je najčešće samo prošireni individualni egoizam" (str. 485) ;postavši političar, on uzdiže taj isti patriotizam do uloge jedinog načela kojim se rukovodi u vlastitom ponašanju. Prilikom posete američkom kontinentu on u nezavisnosti vidi najviši cilj svakog naroda: "Nikad nisam bio više ubeđen da je najveća, nepopravljiva nesreća koja može zadesiti jedan narod to da bude pokoren" ("Putovanje u Sjedinjene Države", str. 257). Vrativši se u Francusku on postaje apologet osvajanja tuđih zemalja.

Moguće je da se ni u ovom slučaju ne radi o nedoslednosti. Ono što Tokvil govori u raznim prilikama ne uklapa se u isto stanje, te se samim tim i ne poziva na iste principe. Filozof i naučnik odlazi u Ameriku, stranu zemlju; proučava je i sudi o njoj u ime svoje "etike ubeđenja", etike koja je u toj prilici humanistička: to je etika "prirodnog", to jest racionalnog

prava, zasnovanog na ravnopravnosti ljudskih bića. Poslanik i državnik, pak, govori kao političar: piše izveštaje, pisma, tekstove izlaganjâ u Skupštini koji bi trebalo da utiču na političku liniju države; on se sad kreće u referencijalnom okviru "etike odgovornosti": ono čemu teži je dobrobit njegove zemlje, a ne saglasnost sa apstraktnim principima. Politika nije moral: to je pouka koja bi se mogla izvući iz upoređivanja raznih Tokvilovih spisa. Moral mora biti sveopšti: politika to ne može biti. Kao što je prvi rekao Maks Veber, "etika odgovornosti" je politika a ne etika. Prema tome, humana politika je u izvesnom smislu izraz koji je sam po sebi protivrečan. I doista je tako. No znači li to da moramo zaboraviti jedno čim se počnemo baviti drugim? Uvodeći potpun razlaz između morala i politike, Tokvil kao da zanemaruje ono što je zahvaljujući svojoj uobičajenoj lucidnosti ipak osetio a što je izrazio u obliku predskazanja (još jednog!): "Ako bi ... naše delovanje bilo usmereno na to da pokažemo kako je staro stanovništvo Alžira u našim očima samo prepreka koju treba ukloniti ili baciti pod noge; ako u našem zagrljaju to stanovništvo ne bi bilo uzdizano ka blagostanju i prosvećenosti već davljeno i gušeno, između dveju rasa došlo bi do borbe na život i smrt. Alžir bi, verujte mi, pre ili posle postao zazidana arena, poprište bitke na kome bi se dva naroda morala boriti bez milosti, i jedan od njih morao bi umreti" ("Izveštaj o Alžiru", str. 329). Kao ni njegovi savremenici, ni sam Tokvil nije obraćao pažnju na vlastito upozorenje; sto godina kasnije, ta nemilosrdna bitka je planula.

Mišle

Francuska i svet

Žil Mišle je naslednik revolucionarnog i humanitarnog ideala: celog života neprestano je propovedao načela pravde, jednakosti, slobode i sveopšte ljubavi. U isti mah bio je i istaknuti pobornik nacionalne ideje. Kako je uspevao da usaglasi te protivrečne zahteve?

Reklo bi se da Mišle polazi od jedne konstatacije: sredinom XIX veka načelo nacije ne samo da nije slabilo (kao što su u vreme francuske revolucije neki utopistički nastrojeni duhovi mogli zamišljati da će se to dogoditi), nego je, naprotiv, bilo jače nego ikada. "Prepreka koju predstavljaju nacionalisti, za koju verujete da je potpuno uništena", dobacuje on kosmopolitski nastrojenim čovekoljupcima, "još je gotovo netaknuta" (*Narod*, str. 74). Štaviše, ona se neprestano sve više učvršćuje: "Nacionalnosti ne samo ne iščezavaju nego, naprotiv, svakog dana, kako vidim, dobijaju moralna svojstva; do sada su one bile ljudske skupine, a sada se pretvaraju u ličnosti". (str. 218). Posle blizu četrdeset godina, u spisu *Francuska pred Evropom*, koji predstavlja njegovu neposrednu reakciju na francusko-pruski rat, Mišle potvrđuje tu svoju dijagnozu: "Čovekoljupci nerazumno veruju da su bedemi, zidovi, ograde i prepreke koje su među njima [nacijama] postojali postali manji nego što su bili. Neke veoma stare predrasude te vrste su iščezle, ali su zato neke druge predrasude proizašle iz suparništva koja su se među njima javila u novim vremenima. Naprotiv, i nacije i jedinke u izvesnom pogledu sve više razdvaja *personalnost*, koja neprestano postaje sve veća" (str. 567).

Moglo bi se pomisliti da Mišle žali što stvari tako stoje. Naprotiv, on zbog toga uopšte nije žalio, barem u vreme kada je pisao knjigu *Narod*. Podeljenost čovečanstva na nacije plod je Božije milosti: "Najmoćnije sredstvo kojim Bog raspolaže da bi stvarao i uvećavao osobenost koja služi za razlikovanje nečega od onoga što mu je slično sastoji se u tome da u čovečanstvu održava skladnu podelu na ove velike i lepe sisteme koje nazivamo nacijama" (*Narod*, str. 219). On sam vidi u sebi proizvod nacionalnog duha: "Svi naši raznovrsni radovi imaju isti živi koren: osećanje pri-

padnosti Francuskoj i ideju Otadžbine" (str. 57), i naglašava da njegovo stvaralačko nadahnuće izvire iz ljubavi prema otadžbini: "Francuska je za mene izvor duhovne svetlosti zahvaljujući kojoj sve jasno vidim, duhovne svetlosti koja me neće dovesti u zabludu. Osećanje pripadnosti Francuskoj, građaninova odanost otadžbini, – to je ono na osnovu čega sudim o tim ljudima i klasama" (stsr. 140). Najviše vrednosti su nacionalne a ne univerzalne.

Prema tome, Mišleovo delo *Narod* je kritika svih neprijatelja nacije. U stvarnosti postoje dve vrste tih neprijatelja: u prvu spadaju oni koji su privrženi grupacijama manjim od francuske nacije, a u drugu oni koji neku stranu zemlju pretpostavljaju zemlji u kojoj su se rodili (to su, u neku ruku, unutrašnji neprijatelji i spoljni neprijatelji). Obarajući se na one prve, pobornike regionalizma, Mišle opet podseća na činjenice i nezaustavljivo kretanje istorije. "Potpuno je izvesno da je u svakoj naciji oslabilo unutrašnje otpadništvo. Osobena obeležja francuskih pokrajina brzo iščezavaju" (str. 217). I pored toga, on se ne ustručava da preporuči da država malo ubrza nezaustavljivo kretanje istorije – na primer svuda namećući zaista iztovetno obrazovanje: "Prvo obrazovanje zahvaljujući kome [naš narod] može da živi i da opstane sastoji se u tome da država *svima* pruži (...) ono skladno vaspitanje koje bi u samom dečjem srcu postavilo temelje otadžbine" (str. 230). Neprijatelje one druge vrste Mišle žestoko osuđuje, naročito govoreći posredno o nekoliko francuskih pisaca (on misli na Žorž Sandovu, Ežena Sija i Balzaka), koji su strogi prema Francuskoj, dok o strancima govore samo pohvalno. "Ko je smešan u tim francuskim romanima? Francuz, uvek Francuz. Englez je uvek dostojan divljenja, on je ono nevidljivo ali prisutno Proviđenje koje sve spasava" (str. 225). Tako će se Mišle čak zapitati da li bi bilo umesno primeniti i neke kaznene mere. "Bilo bi važno ustanoviti da li te francuske knjige, koje su toliko omiljene u Evropi, koje u njoj uživaju toliki ugled, istinito prikazuju Francusku, nisu li one pokazale neka njena izuzetna lica koja stvaraju veoma nepovoljnu sliku o njoj, nisu li ti opisi u kojima čitalac nalazi samo naše poroke i naše ružne strane, grdno okrnjile ugled naše zemlje u stranim zemljama" (str. 60).

Ali, ti neprijatelji ili, bolje rečeno, suparnici, manje škode Francuskoj nego viđenje sveta koje se suprotstavlja rodoljublju, a to je kosmopolitizam, ili humanitarizam. Filozofi propovedaju sveopštu ljubav; "jedino je seljak sačuvao tradicionalnu veru u spasenje; za njega je Prus Prus a Englez Englez. Pokazalo se da je njegov zdravi razum u pravu, a da svi vi, čovekoljupci, grešite!" (str. 74). Šta je ono najžalosnije što neko može da učini? "Najžalosnije je kada se Francuz sroza toliko da se pretvori u kosmopolitu, u bilo kog čoveka, i kada se taj čovek pretvori u mekušca!" (str. 142). Bez obzira na to kako stoji stvar sa ovim poslednjim preobražajem, Mišle u

delu *Narod* ovako sažeto opisuje kako je sam postupio: "Isto tako, odrekao sam se i jedne druge religije, čovekoljubljem prožetog sna filozofa koji veruju da će spasti jedinku uništavajući građanina, osporavajući nacije i odričući se otadžbine... Otadžbina, jedino moja otadžbina može da spasi svet" (str. 246).

Zabluda čovekoljubaca, objašnjava Mišle, sastoji se u tome što oni potcenjuju važnost čovekove društvene dimenzije. Prema tome, Mišle izjednačava humanizam sa individualizmom. Čim "ono što je najlepše u nacionalnom osećanju oslabi", odmah se javlja "gola sebičnost račundžije bez otadžbine" (str. 141), a "bezosećajnost koja se rađa iz individualizma" (str. 21) navodi naposletku ljude da misle samo na to kako da se obogate (o ovoj temi je već Tokvil govorio u svom delu); Mišle onda može da osudi "kosmopolitske utopije o materijalnim uživanjima" (str. 223). Međutim, čovek je društveno biće: individualizam nije samo nemoralan nego je i protivprirodan. "Ako makar i u najmanjoj meri posmatram ljudsko biće, i to odmah pošto se rodi, uočavam da je već tada ono društveno. I pre nego što progleda, ono voli društvo; čim ga ostave samog, ono udara u plač... Kako bi to moglo da nas čudi? Onoga dana za koji se kaže da je prvi dan života ono napušta društvo koje je već dugo postojalo i u kome mu je bilo toliko tako prijatno!" (str. 200). Mišleu, kao i svim onima koji na sličan način izjednačavaju individualizam i materijalizam (Mišle se divio francuskoj revoluciji, pa ipak, kada je reč o ovom pitanju, njegova argumentacija nimalo se ne razlikuje od Bonaldove, a ovaj je bio kontrarevolucionar), može se, razume se, odgovoriti najpre da se individualizam ne može svoditi na materijalizam, to jest da se u njemu ne može videti samo nastojanje da se steknu materijalna dobra (individualist može da bude i asketa), a zatim da humanizam nije individualizam u prerušenom vidu, bar u onom značenju koje reč "humanizam" u ovoj raspravi dobija: poštovanje svih ljudskih bića nije isto što i isključivo staranje o sebi. A ako je tačno da je ljudsko biće uvek društveno biće, nije zauzvrat tačno da je nacija jedini mogućan oblik zajednice: postoje entiteti koji su manji od nacije (kao što su, na primer, porodica, mesto i oblasti u kojima ljudi žive), a isto tako i entiteti veći od nje (grupa zemalja – na primer Zapadna Evropa, ili Magreb), koji podjednako dobro mogu da zadovolje čovekovu potrebu za pripadanjem nekoj zajednici.

Do tada se moglo misliti da je Mišle, svestan mogućeg sukoba između rodoljublja i humanitarizma, prosto-naprosto izabrao ono prvo potrudivši se da taj deo svog opusa uskladi sa svojim drugim spisima u kojima govori u prilog sveopštoj ljubavi. Međutim, tu je, u stvari, u pitanju složeniji postupak: on nastoji da čak i u svoje "rodoljubive" spise ponovo uvede humanitarizam! Taj majstorski potez Mišle je pripremio već u svom prvom značajnom spisu, *Uvod i istoriju sveta*, iznoseći postavku o istovetnosti Fran-

cuske i sveta (pa, prema tome, potencijalno, i o istovetnosti *francuskog* rodoljublja kakvo je njegovo lično rodoljublje i humanitarizam): "Ova knjižica", kaže on u prvoj rečenici tog spisa, "mogla bi isto tako da nosi naslov *Uvod u istoriju Francuske*, jer ona naposletku dovodi do Francuske" (str. 227). Francuskoj je predodređeno da bude "krmanoš na brodu čovečanstva" (*ibid.*) i ona vodi moderni svet "nedokučivim putem što zalazi u budućnost" (str. 258).

U čemu se sastoji ta istovetnost Francuske i sveta? Mišle to podrobnije objašnjava u knjizi *Narod*. Od francuske revolucije naovamo (a, u stvari, u još mnogo daljoj prošlosti) Francuska je izgrađivala svoj identitet na načelima slobode, jednakosti i bratstva, a to su univerzalne vrednosti u pravom smislu tog izraza. Zato njeni zakoni i njene legende "nisu ništa drugo do delo razuma" (str. 228), jer nam razum kaže da je geslo francuske revolucije najbolje geslo na svetu. Taj identitet bili su počeli da izgrađuju već stari Gali, dodaće on u *Istoriji Francuske*: oni su se kao narod odlikovali pokretljivošću, gipkošću, drugim rečima slobodom, ili još sposobnošću usavršavanja. Oni su bili "najsimpatičniji i za usavršavanje najsposobniji narod" (I, 109): najsimpatičniji *zato što* su bili najsposobniji da se usavršavaju. Ono u čemu je Ruso video osobenu crtu ljudske vrste – a to je njena sposobnost da stiče znanja i da postaje bolja – u pomenutom delu Mišle proglašava za crtu svojstvenu Francuzima. Francuska ovaploćava ono što je najljudskije u čovečanstvu. Ona je otadžbina svih ljudi, što je *contradictio in adiecte* (*Uvod*, str. 229). Prema tome, Mišle izjavljuje da pretpostavlja svoje rodoljublje humanitarizmu drugih; ali, da bi dokazao njegovu nadmoćnost, služi se argumentima koje preuzima iz humanitarističkog učenja! Posle toga, u svakoj osobini francuske nacije može se videti ispoljavanje univerzalnosti, pa, prema tome, i vrednost. Zbog te istovetnosti "francuska istorija je istorija čovečanstva"; Francuska je istovremeno "moralni ideal sveta" (str. 228) i ona je proglasila "buduće opšte svetsko pravo" (str. 217-218). Ona je zemlja "koja je u najvećoj meri poistovetila svoj interes i svoju sudbinu sa interesom i sudbinom čovečanstva" (str. 229). Zato Francuska po svome pozvanju treba da "oslobodi svet" (str. 75) i da učini da "svaki narod 'dođe na slobodu', onako kao što dete dolazi na svet" (str. 217): Francuska je zemlja-babica.

Tu mogućnost da istovremeno ostvaruju u životu ono što je posebno i ono što je opšte imaju, očigledno, samo Francuzi, pošto drugi narodi, idući u smeru u kome vodi rodoljublje, ne jačaju univerzalizam nego ga suzbijaju. Samo, ti drugi narodi, koji nisu baš tako glupi, uvideli su to pa su potajno izabrali Francusku za svoju drugu otadžbinu, koju često pretpostavljaju svojoj pravoj otadžbini. "Francuskog sveca – bez obzira na to koji je svetac u pitanju – svi narodi smatraju svojim svecem, ceo ljudski rod prihvata ga kao svog sveca, ,blagosilja i oplakuje. Svakom čoveku, rekao

je nepristrasno jedan američki filozof, najvažnija zemlja je njegova otadžbina, a odmah posle nje dolazi Francuska" (str. 228). Drugi narodi "poistovećuju se sa francuskim duhom, postaju Francuska, ili joj barem, nemo je oponašajući, dodeljuju ulogu prvosveštenice nove civilizacije" (*Uvod*, str. 257). Zato Mišle veruje da mu niko ne može prebaciti da je pristrasan: ako brani Francusku, to ne čini zato što je ona njegova zemlja, nego zato što voli dobro i istinu. "U ovome nema fanatizma; ovo je previše sažeti izraz jednog ozbiljnog suda, zasnovanog na dugom proučavanju" (*Narod*, str. 229).

U Mišleovom rasudivanju očigledan je jedan paradoks. Francuska zaslužuje priznanje za to što je branila načelo jednakosti, ali, ako je to načelo valjano, ono nam zabranjuje da dajemo prednost nekom narodu na štetu drugih naroda. Sadržina tog tvrdenja protivreči samom smislu koji Mišle želi da izvuče iz svog iskaza. To može samo da ga navede na neka opasna dalja zaključivanja. "Svaki veliki narod", kaže on, "bez sumnje predočava neku veliku ideju ljudskom rodu. Ali sa koliko se više prava to može, svevišnji Bože, tvrditi kada je u pitanju Francuska!" (str. 222). Kada pomislimo na to da je dotična "ideja" upravo ideja jednakosti, onda vidimo kolike se opasnosti kriju u tvrdenju da neki moraju biti u većoj meri jednaki nego neki drugi! Čak i ako se pretpostavi da su se ono što je dobro za sve ljude i politički program Francuske u jednom odredenom trenutku istorije podudarili, to ne daje niakvu trajnu povlasticu toj zemlji, pošto u svakom trenutku ona može da izmeni svoju politiku (a dobro je poznato da se nije ustručavala da to učini). Jedino se sa univerzalističkog stanovišta može prosuditi da li u nekom vremenu nacionalne strasti zaslužuju da budu pohvaljene (a u drugom vremenu ne zaslužuju), ili – da obrnemo formulaciju koju je Mišle upotrebio na 144. strani svoje knjige *Narod* – humanitarno osećanje biće ono na osnovu čega će se prosudivati "gradaninova odanost otadžbini".

Treba dodati i to da onda kada govori o svetu Mišle u stvari misli na Zapadnu Evropu. To ne znači da on odbija da primeni ista merila na druge narode, ali jedino su se evropske nacije u dovoljnoj meri približile tim idealima da bi zbog toga zasluživale da budu nagradivane. U spisu *Francuska pred Evropom* on uzvikuje: "Veliki trudoljubivi narodi, koji neprestano stvarate, zbijte se i ujedinite u jedan jedini narod! Sačuvajte svetu to središte koje mu proizvodi sva dobra (...). Pozivam Engleze, Francuze, Belgijance, Holandane, Švajcarce da to učine. Pozivam i Nemce, a isto tako i Severnu Ameriku: neka se i ona, čvrsto povezana sa civilizovanim Zapadom, posveti delanju za onu veliku opštu korist, to jest za napredak ljudskog roda" (str. 507). Nema spasa izvan civilizovanog Zapada; Mišle sa užasom živo predstavlja "velike ljudske gomile što se crne na vidiku" (str. 618), to jest, u datom slučaju, Ruse.

Determinizam slobode

Kako čovek da objasni sebi to što se Francuska domogla tog počasnog mesta? Mišle ima odgovor na to pitanje, koji je izložio u *Uvodu u istoriju sveta*, a praktično primenjivao u svojoj *Istoriji Francuske*, naročito u njenim prvim tomovima.

Da bi dokazao ispravnost svojih tvrdenja, Mišle je bio prinuden da stvori nategnutu teoriju o razvitku društva. Po njegovom prvom postulatu, napredak se sastoji u oslobadanju od determinizma čijem delovanju priroda podvrgava pripadnike svih populacija, koji ga osećaju kako u sebi samima tako i kao nešto što na njih spolja deluje. "Ljudska volja odupiraće se uticajima rase i podneblja" (str. 229). U duhu sličnom duhu u kome su mislili predstavnici velike prosvetiteljske struje, Mišle dakle zamišlja razvitak čovečanstva kao uvećavanje slobode na račun bilo kog biološkog ili geografskog determinizma, s jedne strane, i, s druge strane, kao pobedu društvenog, veštačkog, složenog nad pretpostavljenom prirodnom jednostavnošću. Ta knjiga, reći će on kasnije, prikazivala je "istoriju sveta kao borbu koju sloboda vodi, kao pobedu koju ona neprestano odnosi nad svetom odredenim neizmenljivom sudbinom" (*Istorija Francuske,* "Predgovor za izdanje objavljeno 1869. godine", str. 15).

Prema tome, jedna zemlja je utoliko manje civilizovana ukoliko je bliža stanju u kome se nalazila pošto je nastala, jer fizičke determinacije još nisu mogle biti odstranjene. Takav je slučaj sa nekoliko evropskih zemalja. "U Nemačkoj i u Italiji (...) lokalni uticaji rase i podneblja sprečavaju, sputavaju procvat duhovne slobode. U njima je i u izgled ljudi utisnut pečat neizmenljive sudbine": (*Uvod,* str. 246). Čovek se u njima stapa sa zemljom i prirodom i ostaje usamljen, što znači divalj. "Čovek koji je vezan za zemlju i sopstvenu telesnu snagu (...) koji je pustio koren na svom posedu i ne kreće se izvan njegovih uskih okvira, pa je samim tim i raspršen na teritoriji svoje zemlje, taj čovek teži osamljivanju, varvarstvu" (str. 250). Prostim obrtanjem redosleda reči iz ovog programa gotovo bismo mogli da izvedemo čitavu Baresovu ideologiju.

Prema tome, iz primera Engleske može se izvći nauk da se etnički čiste populacije ili čiste rase nalaze u nižem stadijumu svog razvitka. "Ona kruta gordost Engleske zauvek je u toj zemlji sprečila stapanje rasa kao i zbližavanje raznih staleža" (str. 252). Jer, nije dovoljno da se različite "rase" dodiruju, nego je uz to potrebno i da medu njima dode do istinskog stapanja. Medutim, "u takvim područjima razne rase živeće jedne pored drugih, i nikada se neće stopiti" (str. 247).

Mešanje rasa donosi, naprotiv, napredak. "Ukrštanje rasa i mešanje potpuno različitih civilizacija najsnažniji su pomagači slobodi. Razne nemi-

novnosti koje one unose u tu mešavinu u njoj se uzajamno potiru i odstranjuju". Upravo u tome se uočavaju razlozi francuske nadmoćnosti. Jer, Francuska nije ništa drugo do ta uspela mešavina, to odsustvo fizičkih determinacija, to stanje koje je u najvećoj mogućoj meri udaljeno od one prvobitne jednostavnosti. "Evropa je najmanje jednostavni, najmanje prirodni i u najvećoj meri veštački deo sveta, to jest onaj njegov deo koji je najmanje obeležen onim neizbežnim, najljudskiji i najslobodniji; a moja otadžbina, Francuska, najevropskiji je deo sveta" (str. 247). Ono u čemu neki drugi vide odsustvo osobenih crta, po Mišleovom mišljenju je, u stvari, ono što čini identitet te zemlje. "Njeno osobno svojstvo sastoji se upravo u onome što stranci, pa čak i Francuzi iz provincije, nazivaju beznačajnošću i ravnodušnošću, a što pre treba nazivati sklonošću, sposobnošću, prijemčivošću za sve (...). U tome se krije nadmoćnost Središnje Francuske nad njenim pokrajinama, i cele Francuske nad Evropom. Ta potpuna stopljenost rasa čini identitet naše nacije, skup njenih osobina" (str. 248).

Ne nalazi se samo Francuska u tom izuzetnom položaju. Sličnu ulogu je već u prošlosti u dva maha odigrao jedan narod. Ako stvari posmatramo kroz prizmu odnosa uspostavljenog između izabranog naroda i ostalih naroda, pada nam na pamet primer antičke Grčke. "Francuska obelodanjuje svaku usamljeničku misao nacija. Ona govori u ime Evrope, kao što je Grčka govorila u ime Azije" (str. 257). Kada je u pitanju religija, nameće se poređenje sa rađanjem hrišćanstva. "Onde gde su razne nacije došle jedne sa drugima u dodir, onde gde su se sukobile njihove oprečne sudbine, onde gde su čovekov um i njegova sloboda iznenada doživeli najveći razmah, tu je iz čovečanstva sevnula ona nebeska munja koju nazivamo Logosom". Religija čoveka, koju je Francuska revolucija objavila ljudima, predstavlja u novom veku ono što je hrišćanska vera bila u starom veku. "Onde gde je ostvarena najsavršenija mešavina istočnjačkih rasa, munja je zasvetlela nad Sinajskom gorom (...). Onde gde je ostvarena najsavršenija mešavina evropskih naroda u vidu jednakosti u slobodi, odjeknula je društvena reč. (...). Francuska je dužna da sve učini da do svih dospe to novo otkrovenje, i da ga protumači" (str. 257). Iz ovih rečenica vidimo zašto će ubuduće Francuska moći da bude zamišljena kao kakva "religija", i zašto je Francuska revolucija *otkrovenje*. "Bilo je neophodno da se taj Bog javi u još jednom vremenu, da se pojavi na zemlji u vidu jednog ovaploćenja, što je bila 1789. godina" (*Narod*, str. 216-217). "Francuska je religija" (str. 227).

Plod tog oslobađanja od prvobitnih determinacija jeste procvat u Francuskoj onoga što Mišle naziva "društvenim duhom". U okviru jedne zemlje taj duh se podudara sa "slobodom u jednakosti", koja predstavlja Mišleov ideal. U odnosima sa raznim zemljama taj isti duh ispoljava se sa svoje tri naizgled protivrečne osobine: lakim prihvatanjem tuđih ideja, vatrenim

prozelitizmom, zbog koga Francuska širi svoje ideje izvan svojih granica, i organizatorskom snagom, koja sažima i kodifikuje i jedne i druge ideje" (*Uvod*, str. 249). Mišleovo izlaganje na tom mestu prestaje da bude apologetsko i pretvara se u umesno opisivanje francuskih kulturnih osobenosti: Francuzi možda *nisu* najuniverzalniji narod na zemlji, ali izvesno je da oni *smatraju* da to jesu. "Francuz naročito želi da svoju personalnost utisne u pripadnike naroda koji je pobedio, ne kao svoju personalnost, već kao obrazac dobrog i lepog; on preostodušno veruje da je tako. On veruje da za svet ne može učiniti ništa korisnije od toga da mu podari svoje ideje, svoje naravi i svoje običaje. On će sa mačem u ruci nagnati druge narode da ih usvoje, a posle borbe će im, podstaknut delom taštinom, a delom simpatijom, izložiti šta sve dobijaju postajući Francuzi" (str. 249). Prilično je neobično to što Mišle u ovom odlomku naziva "prostodušnim verovanjem" i "taštinom" ona ista projiciranja posebnog u opšte koja on sam obično vrši.

Oslanjajući se na načela čiju je valjanost na taj način dokazao, Mišle će nekoliko godina kasnije (1833. godine) početi da piše svoju monumentalnu *Istoriju Francuske*. U *Predgovoru* za izdanje objavljeno 1869. godine on sam objašnjava da je jedan od najvažnijih razloga da se poduhvati pisanja tog dela bila želja da se suprotstavi shvatanju istorije koje je u to vreme oličavalo delo Ogistena Tijerija, koji je upravo želeo da objasni francusku istoriju opstajanjem (sukobljavanjem) dveju rasa, Franaka i Gala, koje su se kasnije bile na nov način ovaplotile u dveme klasama, plemićima i seljacima (ova hipoteza bila je u opticaju već u XVIII veku). Mišle je odlučio da se suprotstavi "onima koji neprestano prate tu rasnu komponentu i preuveličavaju njen značaj u novom veku" (str. 13); nasuprot Tijeriju, on tvrdi da je mešanje rasa, koje su u početku snažno uticale na ljude, dovelo do toga da one jedna drugu neutrališu. A svako sužavanje materijalnog determinizma predstavlja za čoveka pobedu i svedoči o njegovoj nadmoćnosti. "Što se više ta rasa odvajala od drugih rasa, što je više zadržavala svoju prvobitnu osobenost, tim je dublje padala i srozavala se. Ostati osoben, sačuvati se od stranih uticaja, odbaciti ideje drugih naroda, znači ostati nepotpun i slab (...). Teško tvrdoglavoj individualnosti koja želi da pripada samo sebi, a odbija da postane deo svetske zajednice" (I, 4, str. 188). Nadmoćnost nacije nad prvobitnom rodovskom zajednicom sastoji se u pravo u toj sposobnosti da u sebe uključi strance.

Ako se formulišu zahtevi koje bi idealna nacija trebalo da zadovoljava, neizostavno će se ustanoviti, misli Mišle, da ih Francuska zadovoljava više nego ijedna druga zemlja. "Sasvim je izvesno da naša zemlja mnogo duguje stranom uticaju. Sve rase sveta dale su svoj doprinos da bi obdarile tu Pandoru" (str. 180). Mišle će i kasnije biti ubeđen u to da su Francuzi izabrani narod, ali neće uvek pretpostavljati duh materiji i slobodu deter-

minizmu, kao što je to u početku činio. Naklonost koju je gajio prema narodu najpre ga je navela da prekine rad na *Istoriji Francuske* i da se poduhvati pisanja istorije Francuske revolucije, a zatim će se, u delu *Narod*, odreći mnogih svojih ranijih opredeljenja. Naime, on u njemu obznanjuje da je privržen potpuno drugačijim vrednostima. Veštačko, intelektualno, prosvećeno, koji su ranije privlačili njegovu naklonost, loše se slažu sa hvaljenjem naroda koji se upravlja po svojim nagonima, koji je spontan i nepromišljen, ali i toliko bolji od salonskih filozofa. Geografski determinizam, kome je u svojim ranijim tumačenjima Mišle pripisivao veoma skromnu ulogu, sada mu služi zato da pomoću njega objasni razlike među nacijama. I najzad, izgleda da mešanja naroda, u kojima je u bliskoj prošlosti video izvor napretka, nisu više nešto o čemu Mišle ima visoko mišljenje, jer on sada veruje, kao i svaki dosledan nacionalist, da "kada jedan narod ostaje isti to za njega predstavlja izvor velike snage, mogućnost da bude osoben. Ako se njegov položaj promeni, utoliko bolje, ali neka njegova priroda ostane onakva kakva je bila" (str. 165). Zbog toga će Mišle osuditi delovanja naroda jednog na drugi i preuzimanja bilo čega od drugih naroda. "Jedan narod preuzima od nekog susednog naroda nešto što je u ovome živo, kako-tako ga usvaja, uprkos otporu organizma koji nije bio sazdan tako da bi to nešto u sebe primio; ali tako presađujete u svoje telo jedno strano telo, prihvatate nešto što je nepokretno i mrtvo, prihvatate smrt" (str. 224). Romantičar je odneo prevagu nad naslednikom posvetiteljske folozofije.

Ali s one strane Mišleove evolucije i oprečnosti koja se zapaža među ta dva spisa, i u okviru same teorije koju je Mišle izložio u *Uvodu*, jedan problem ostaje nerešen. On hvali Francusku u onoj meri u kojoj se ona udaljila od prvobitnih fizičkih determinacija. "Francuska nije", kaže on, "rasa, kao što je to Nemačka; ona je nacija; (*Uvod*, str. 253), a to, kao što sada znamo, znači da su sloboda i volja u njoj prevagnule nad neizbežnim uticajem prirodnih uzroka. Naciji je – a Francuska je nacija u pravom smislu te reči – svojstveno to da je sama sebe stvorila, "sama sebe oblikujući", nastojeći da sama sebe rodi. "Francuska je stvorila Francusku [...]. Ona je ćerka svoje slobode" (*Istorija Francuske*, "Predgovor za izdanje objavljeno 1869. godine", str. 13). Nevažna je sirovina od koje se nacija stvara, a najveću važnost ima njeno prerađivanje, što znači istorija tog naroda. "Onaj prvobitni žir je ništavan u poređenju sa gorostasnim hrastom koji je iz njega nikao. Neka se ponosi taj živi hrast koji je sam sebe odgajio, stvorio i dalje stvara!" (I, 4, str. 182). U tom pogledu Francuska je samo uzorno ovaplotila sudbinu čovečanstva: "Čovek je svoj ospstveni Prometej" ("Predgovor", str. 13). Ali ako je nepotčinjenost uticaju determinizama odlika Francuza, nema više nikakvog jemstva da će oni postupati na izvestan način pre nego na neki drugi način, pošto su – upravo u tome i jeste

stvar – slobodni ili barem slobodniji od pripadnika drugih naroda. Međutim, tu konsekvenciju Mišle očigledno ne bi hteo da uzme u obzir. Kada bismo prihvatili njegovo obrazloženje, morali bismo da osporimo da Francuzi imaju bilo kakvo zajedničko obeležje: sloboda nije neka stvarna zajednička osobina, pošto znači upravo nepostojanje bilo kakve prinude. Mišle, naprotiv, veruje u presudno delovanje determinizma nacionalne pripadnosti: svi Francuzi imaju koristi od preimućstva svojstvenih Francuskoj. Drugim rečima, čak i ako po svojoj sadržini pojam nacije nije istovetan sa pojmom rase (rasa je biološki entitet, a nacija istorijski), nacija i rasa imaju istu ulogu, a ona se sastoji u tome da određuju ponašanje jedinki. Isto onako kao što je hteo da dokaže nadmoćnost pomoću jednakosti Mišle u navedenom odlomku nastoji da, polazeći od same slobode, proizvede jedan determinizam.

Dobri i rđavi nacionalizam

Mišle bi želeo da javno zastupa humanitaristički i egalitaristički nacionalizam, a on predstavlja *contradictio in adiecto*. Mogli bismo da pretpostavimo da je primenjivanje takvog nacionalizma u ličnom životu moglo da ga dovede do toga da izneveri ili humanitarizam ili egalitarizam, ali pitamo se koji od njih.

Slika Francuske koju bi Mišle želeo da pruži proizlazi, kako to otkrivamo čitajući njegova dela, iz najčistije etnocentrične tradicije, koja se sastoji u tome da se svom narodu pripisuju najbolje osobine, ne trudeći se pritom da se to vrednovanje obrazloži. Već smo videli – a Mišle to ponavlja u knjizi *Narod* – da je "više nego ijedan drugi narod taj narod *pravo društvo*, u najboljem i najjačem značenju te reči" (str. 62). "Potrudite se da jednom otkrijete šta je *organsko jedinstvo*. Ono postoji samo u jednom narodu – francuskom narodu" (*Francuska pred Evropom*, str. 605). Pravo govoreći, Francuska je, u stvari, u svemu jedinstvena. "Ko ima književnost koja još dominira evropskom mišlju? Mi, ma koliko da smo oslabljeni. Ko ima pravu vojsku? Jedino mi" (str. 74). Isto tako Mišle kaže o istoriji Francuske: "Nijedan narod nema takvu istoriju (...) Svakoj drugoj istoriji nešto nedostaje, jedino je naša potpuna" (str. 228). A kada su u pitanju legende – on smatra da one jedino u Francuskoj predstavljaju vredne umotvorine – Mišle veli: "Mogao bih da bez po muke pokažem da druge nacije imaju samo naročite legende koje svet nije prihvatio" (str. 229). A koja je, najzad, nacija najplemenitija? Pokušajmo da to pogodimo. "Pročitao sam mnogo istorija, ali nikada nisam video revoluciju tako srčanu, a ipak tako čevečnu,

tako velikodušnu prema okrutnom neprijatelju (neprijatelji su neminovno okrutni) tako blagu čak i prema izdajnicima" (*Francuska*, str. 494). Nijedna tema nije više od nacionalnog ponosa pružila priliku da se napiše toliko budalaština.

Što se tiče prikazivanja drugih nacija, ono se ne razlikuje mnogo od mržnjom prema strancima ispunjenih klišea koje svuda nalazimo. Rusi su "varvarske gomile" (str. 496) obuzete – zar se tome treba čuditi? – "varvarskom pomamom" (str. 495), i kad ih čovek čuje, rekao bi da sluša "urlikanje divljih zveri" (str. 497); ukratko, Rusija nije ništa drugo do "čudovište" (str. 594). O Nemcima je Mišle rekao u delu *Narod*: "Što se tiče nemačkih knjiga, ko ih drugi čita osim Nemaca?" (str. 60); posle francusko-pruskog rata, Mišle u intelektualnom pogledu i dalje govori o njima sa visine i pominje "mutne misli koje ispunjavaju mozak severnjaka koji sedi kraj peći, puši i pije pivo" (*Francuska*, str. 535): ali, na tu nadmenost nadovezuje se mržnja: "Ta apsolutna vernost" (kojom se Nemci odlikuju) "varvarska je vrlina" (str. 540); "varvarstvo njihove rase, koje se bilo pritajilo, odjednom je provalio iz njih" (str. 576; u ovoj rečenici možemo da prepoznamo odjek onoga što je Mišle rekao u *Uvodu u istoriju sveta*); jednom reči, "u ovom času iz njih progovara divlja zver" (str. 577). Kada se sve sabere, ispada da ne postoji neka velika razlika između Nemaca i Rusa. S druge strane, Mišle odlučno odbacuje gledište da su Francuzi pogrešili započinjući taj rat: on je, u stvari, bio samo odgovor na jedan drugi rat, koji su Nemci započeli...

Ni druge nacije nisu gotovo nimalo bolje prošle. "Fransucka, hvala Bogu, nije Italija" (*Narod*, str. 62). Engleska je nejaki džin naduvanog lica (str. 74). Jevreji, narod bez svoje zemlje, predstavljaju stalnu opasnost, pošto svuda seju strah zahvaljujući svojim bankama i svom zelenašatvu. Ovim sudom Mišle se solidariše sa antisemitskim pamfletom Furijeovog učenika Tusnela: "Bez obzira na to šta se govori, Jevreji imaju otadžbinu, a to je londonska berza; oni svuda deluju, ali koren im je u zemlji zlata" (str. 191). A ako je poneka nesreća ipak zadesila Francusku, za to su svakako krivi njeni ministri stranog porekla (str. 82).

Prema tome, Mišleov nacionalizam je u praksi mnogo običniji nego što se to moglo zamišljati na osnovu njegove teorije. Mišle jasno sagledava nacionalizam tek onda kada se suoči sa tuđim nacionalizmom. Ipak, onakav kako ga on opisuje, nemački nacionalizam ne razlikuje se mnogo u svojoj glavnoj nameri od francuskog nacionalizma: on teži da svoje partikularizme raširi po celom svetu. "Takvi trenuci javljaju se u životu svakog naroda, i on tada ništa ne vidi. (...) U njima bi on hteo da jedinstvo otadžbine protegne na ceo svet. Tako su u svojim snovima Italija i Nemačka uvlačile u sebe sve zemlje sveta oslanjajući se na Rim ili na Sveto Carstvo" (*Francuska*, str. 517). Ali, Mišle zna, pošto su tu u pitanju druge zemlje, da se taj san rađa iz jedne zaslepljenosti i da vodi kobnim posledicama. "U pijanstvu

ljudi često postaju zli" (str. 518). I tako, ti raspaljeni nacionalizmi mogu naposletku izazvati samo mržnju među narodima. "G. Bizmark (...) pošao je od ideje da između te dve nacije mora da postoji večita mržnja i da svaka dobra politika mora da se upravlja po njoj" (str. 519).

U svojim sopstvenim snovima Mišle je hteo da ljubav prema otadžbini služi kao odskočna daska ljubavi prema čovečanstvu, jer je odbijao da uvidi da prva ne prelazi postepeno u drugu, nego je nespojiva sa njom. U istorijskoj stvarnosti on otkriva da nacionaliziam vodi ratu, mržnji i patnji. Ali da li je svestan toga da je ono što je sam tvrdio u svojim izlaganjima delimični uzrok te žalosne posledice? On nam nikada ne dopušta da to nazremo.

Renan i Bares

Sloboda protiv determinizma

Na prvi pogled, Renanova misao o naciji može delovati kao puko prilagođavanje humanističke filozofije – onakve kakvu smo je, na primer, mogli otkriti u Rusoovim spisima – stvarnosti sazdanoj od činjenica.

Renan izjavljuje da ne veruje u potpuni nacionalni determinizam. Pre nego što je i sam ozbiljno razmislio o ovom pitanju – a to znači pre 1871. godine – on se, to je tačno, držao tradicionalnijih pogleda na njega. "Narodi postoje samo utoliko ukoliko predstavljaju prirodnim putem nastale grupe koje su se obrazovale zahvaljujući postojanju približno zajedničke rase i jezika, zajedničke istorije i zajedničkih interesa" ("Predgovor" *Savremenim pitanjima*, str. 2). To znači da će se u predavanju koje je održao 1878. godine o temi "O uslugama koje je filologija učinila istorijskim naukama", on suprotstaviti svojim sopstvenim idejama iz prethodnog razdoblja isto toliko koliko i idejama svojih savremenika. On se u njemu suprotstavlja svakom pokušaju svođenja ljudskog ponašanja na razne spoljašnje uzroke čijem su pritisku ljudi izloženi. "Iznad jezika i rase, pa čak i iznad geografije, prirodnih granica, podela koje su posledica razlika među verskim uverenjima i veroispovestima, iznad pitanja dinastija, mi stavljamo poštovanje prema čoveku viđenom kao moralno biće" (str. 1231). Jedinkina volja važnija je od ostalog. "Čovek, gospodo, ne pripada ni svom jeziku, ni svojoj rasi; on pre svega pripada samome sebi, jer je pre svega slogodno i moralno biće" (str. 1232). Volja je, prema tome, načelo koje se suprotstavlja vladavini nužnosti.

Pošto u ovom odeljku govorimo o misliocu koji je bio tako veran sledbenik prosvetiteljske filozofije, nećemo biti iznenađeni kad budemo videli da on ume da uoči suprotnost između čoveka i građanina, između humanizma i rodoljublja. "Združivši u jednoj osobi sve one osobine koje tvore ono što se naziva izrazom 'veliki narod', dobili bismo najodvratniju jedinku", kaže jedno lice iz njegove "filozofske drame" *Sveštenik sa Nemija* (str. 568), dok jedno drugo lice iz iste drame ilustruje tu ideju najubedljivijim mogućim primerom, to jest primerom rata: "U ratu stvarne vrline postaju

nedostaci. Sve vrline koje nazivamo izrazom 'ratničke vrline' jesu mane ili poroci" (str. 575). U "Pismu g. Štrausu" Renan je već rekao: "Rat je splet grehova, protivprirodno stanje, u kome se vojnicima preporučuje da čine – proglašavajući to za podvig – ono što se u svakom drugom vremenu ljudima naređuje da izbegavaju da čine, jer su takvi činovi izraz poročnosti ili nekog nedostatka u karakteru" (str. 447). Stoga Renan ne okleva da čovekoljublje veliča na račun rodoljublja. Osobno obeležje moderne filozofije on s pravom otkriva o tome šta ona u prvi plan stavlja ideju o univerzalnom čoveku. "Ideja čovečanstva je glavna granična linija koja stare filozofije odvaja od novih" (*Budućnost nauke*, str. 866).

On stoga s prezrenjem odbacuje onu čuvenu rečenicu Žozefa de Mestra – "Znam Francuze, Engleze, Nemce, ali ne znam *ljude*" – tumačeći je pritom kao osporavanje apstrakatne ideje čovečanstva. "Mi mislimo da je cilj koji priroda želi da ostvari prosvećeni čovek, bio on Francuz, Englez ili Nemac" (str. 1134); Mestrova rečenica, na koju ćemo se kasnije vratiti, uzeta je iz dela *Razmatranja o Francuskoj*, VI, str. 64). S one strane različitih meterijalnih uslova, ljudima je zajednička upravo ista savest. "Svi ljudi nose u sebi ista moralna načela" (str. 999). "Osim antropoloških svojstava, postoje i razum, pravda, istina, lepota, koji su isti za sve ljude" ("Šta je nacija?", str. 898). Zauzvrat, nacionalisti svojstvena gordost nije ništa drugo do etnocentrična predrasuda, do posledica netačnog viđenja stvari. "Zar možete da verujete da se vaša otadžbina odlikuje nekom posebnom savršenošću kad su svi rodoljubi na svetu ubeđeni da njihove zemlje uživaju istu povlasticu? Kada su drugi u pitanju, to ubeđenje nazivate predrasudom, fanatizmom. Da ne biste videli da drugi izriču isti sud o vama, treba da imate vid sličan kritičnom vidu" (*Kaliban*, str. 391).

Prema tome, čovek se ne može dvoumiti ako treba da bira između francuskog identiteta i ljudskog identiteta. Govoreći o samome sebi, Renan odbacije ono što naziva "preteranim rodoljubljem" i preuzima krilaticu koju bi, po Rusoovom mišljenju, trebalo da odbaci svaki dosledan nacionalist: "Moja je otadžbina onde gde vidim ono što je dobro, lepo i istinito" ("Pismo g. Štrausu", str. 443). Jasni su razlozi takvog izbora: "Čovek je najpre razumno i moralno biće, a tek potom je zatvoren u ovaj ili onaj jezik, potom pripada ovoj ili onoj rasi, ovoj ili onoj kulturi. Pre francuske kulture, nemačke kulture, italijanske kulture, postoji ljudska kultura" ("Šta je nacija"?, str. 900-901). Nacionalizam može biti koristan samo privremeno, onda kada se podudara sa jednom višom težnjom. "Na načelo nacionalnosti oslanjamo se samo onda kada je potlačeni narod u duhovnom pogledu iznad naroda koji ga tlači. Zagriženi pobornici nacionalnosti mogu biti samo ljudi skučenog duha. Cilj kome se stremi jeste humanitarno savršenstvo" (*Budućnost nauke*, str. 786).

Nacija ima samo relativnu i istorijsku vrednost, dobra je onda kada je u službi slobode, a loša onda kada potpomaže tiraniju, dok su moralna načela apsolutna (Renan je, kada su ona u pitanju, gotov da zaboravi svoj relativizam). "Na kraju krajeva, glavni zajednički interesi (...) jesu interesi koje određuju razum i civilizacija" ("Pismo g. Štrausu", str. 446). Nacionalističke strasti igrale su veliku ulogu u XIX veku, ali to je bila prolazna pojava, pa se, u vreme kada je pisao o tom pitanju, Renanu činilo da već uočava predznake njenog iščezavanja. Nacionalističke strasti počinju da iščezavaju zato što se širi ta ista filozofija koja čoveka stavlja u središte sveta. "Nacija živi od žrtava koje jedinke prinose na njen žrtvenik; samoživosti koja neprestano raste postaće nepodnošljivi zahtevi jednog metafizičkog entiteta, koji, posmatran sa užeg stanovišta, nije nikakvo stvarno biće, jednog rodoljublja koje podrazumeva mnoge predrasude, mnoge zablude. Tako ćemo u celoj Evropi biti svedoci slabljenja nacionalnog duha, koji se pre osamdeset godina tako snažno prvi put ispoljio u svetu" (iz "Predgovora" *Zborniku radova iz oblasti istorije i zapisa sa putovanja*, str. 314). "Užasna okrutnost postupaka kojima su nekadašnje monarhije nagonile pojedince da zbog njih podnose razne žrtve postaće nemoguća u slobodnim državama (...) Postalo je naime više nego jasno da sreća jedinke nije srazmerna veličini nacije kojoj ona pripada" ("Predgovor" delu *Budućnost nauke*, str. 725). U navedenim redovima Renan rasuđuje kao čisti individualist, za koga je društveni entitet samo nešto što ga sputava, i pokazuje da moderne ljude vidi kao ljude koji se pokoravaju samo načelu uživanja. U tom pogledu on se pridružuje Tokvilu, po čijem se mišljenju želja za ličnim blagostanjem suprotstavlja nacionalnom duhu; ali, za razliku od svog prethodnika, on se bez ikakve griže savesti opredeljuje za ovo prvo na račun ovog drugog.

Nacija kao volja

Takav je bio stav Ernesta Renana onda kada je raspravljao o idealima. Ali, 1871. godine Francuska je pretrpela bolan poraz u ratu sa Pruskom i izgubila pokrajine Alzas i Lorenu. Bez obzira na to što želi da bude nepristrasan naučnik, Renan ostaje Francuz. Na taj udarac on je reagovao objavivši spis *Intelektualna i moralna reforma*, u kome odgovornost za pretrpljeni poraz svaljuje na demokratski i individualistički duh koji vlada u Francuskoj, ali time je rešio samo deo tog problema. Svoja razmišljanja o tom pitanju, koja je u glavnim potezima prvi put iznao u pismima koja je Štrausu upućivao u toku rata, a kasnije u više mahova preformulisao, on

će najpotpunije izraziti, 1882. godine, u čuvenom predavanju "Šta je nacija"? Da bi i dalje ostao privržen vrednostima prosvetiteljske filozofije i da bi, prema tome, i dalje davao prvenstvo volji i slobodi, ne izveneravajući pritom zbog toga svoju zemlju u jednom za nju bolnom trenutku, Renan se odlučuje da ide svojim putem, a on se sastoji u tvrđenju da jednoj naciji pojedinac pripada samo zato što je to svojom slobodnom voljom odlučio. Pošto je doneo tu odluku, on može spokojno da bude u isti mah nacionalist i pobornik humanitarizma: privrženost svojoj naciji dokaz je pobede volje – pa, prema tome, onoga iz čega proizilaze jedinstvo i identitet čovečanstva – nad materijalnim prinudama. Nacija se svodi na "jednu očiglednu činjenicu: na pristajanje, na jasno izraženu želju da se nastavi zajedničko življenje. Postojanje jedne nacije (...) plod je svakodnevnog plebiscita" ("Šta je nacija?", str. 904). Šta da se kaže o stranim zemljama kojima Renan namenjuje sudbinu kolonija? Nema se utisak da ih se on seća u tom kontekstu, kao što ih se neće sećati ni pobornici kolonijalizma, koji ništa ne zameraju francuskom imperijalizmu. Ali mi sada znamo da je Renan smatrao da rase nisu jednake.

Renan nije prvi u Francuskoj tako definisao naciju. Ideolozi Francuske revolucije, koji su smatrali da je čovek *tabula rasa* i svemoćna volja, učinili su to pre njega. Naciju je Sjejes video kao "legitimno, to jest dobrovoljno i slobodno udruživanje" (*Šta je treći stalež?*, str. 9), pošto, po njegovom mišljenju, legitimnost može da proizađe samo iz slobodnog odlučivanja. Nacija se, dakle, u ovom slučaju shvata kao politički (a ne kulturni) entitet, a pritom se to shvatanje zbog toga ne svodi na novu verziju rodoljublja, davanja prvenstva svojim sunarodnicima na štetu pripadnika drugih naroda. Ne suočavamo se više, kako izgleda, sa onom Artoovom alternativom, to jest sa opredeljivanjem između političkog nacionalizma i kulturnog nacionalizma. Ali da li se to gledište poklapa sa stvarnim stanjem stvari? Da li su nacije plod smišljenog delanja nekoliko pojedinaca? Izgleda da Sjejes misli da jesu, i on čak zamera drugima što nisu pronicljiviji kada je o tome reč. On zamišlja da su usamljena ljudska bića najpre lutala po zemlji, i da su zatim jednog dana odlučila da obrazuju naciju. "Zamišljamo da je u prvom razdoblju znatan ili manji broj usamljenih pojedinaca želeo da se udruži. Samim tim oni su već bili nacija, uživali sva prava koja ona daje" (str. 5). Nemojmo zameriti Sjejesu zbog toga što je prvobitne ljude prikazao (da li je ta slika karikatura slike koju je Ruso dao u onoj svojoj poznatoj raspravi?) kao nedruštvena bića, ali možemo li da kažemo da je bilo kakav skup ljudi isto što i nacija? Žozef de Mestr je bio u pravu kada je, pobijajući to gledište, odgovorio: "Bilo kakav skup ljudi ne može činiti naciju" (*Razmatranja o Francuskoj*, VI, str. 63).

Ipak, Renan će preuzeti tu istu ideju. On, kao i Mišle, razlikuje naciju i rasu – prva u odnosu na drugu predstavlja isto što i sloboda u odnosu

na determinizam – i ne krije da više drži do one prve. Međutim, nacija se ne može zasnovati na rasi (postoje države u kojima je izmešano nekoliko rasa), kao ni, uostalom, na nekim drugim fizičkim činiocima, ili na činiocima koji prosto-naprosto ne zavise, kao što smo to upravo videli, od pojedinčeve volje. "Nacija je", ozbnanjuje Renan, "duhovno načelo" ("Šta je nacija?", str. 903). Šta to znači? To načelo nije ništa drugo do izraz slobodne volje osoba, njihovog pristanka da zajedno žive. "Želja nacijâ je, u krajnjoj liniji, jedino legitimno merilo, merilo kome se uvek treba vraćati kada je reč o njima" (str. 905). Renan smatra da će istraživač, ako izabere prošlost kao merilo pri određivanju pojma nacije, biti osuđen na to da se beskonačno vraća u sve dalju prošlost, i da će ga to vraćanje naposletku dovesti do besmislenog zaključka. "Ako prihvatimo tu filozofiju istorije, u svetu će legitimno biti jedino pravo orangutanâ, koga su ih podmukli prosvećeni ljudi nepravedno lišili ("Novo pismo g. Štrausu", str. 454). Čim se odbaci "spasonosno načelo slobodnog pristupanja naciji" ("Predgovor" knjizi *Govori i predavanja*, str. 720), utire se put najvećim nesrećama. Pošto je izneo to svoje ubeđenje, Renan poletno ide dalje u svom rasuđivanju i iznosi jedno drugo svoje ubeđenje, ubeđenje da ne samo svaki pojedinac treba da može slobodno da izabere svoju zemlju, nego i da sama nacija nije ništa drugo do plod takve slobodno donesene odluke, da ona proizlazi iz "prava populacija da odlučuju o svojoj sudbini" (str. 721). Po Renanovom mišljenju, pravo na nacionalno samoopredeljenje proističe iz prava pojedinca na slobodno odlučivanje.

I ovo Renanovo postepeno kretanje od jednog gledišta ka drugom suočava nas sa nekim problemima. Ako se, naime, u izboru mesta gde živim može videti jedan od stupnjeva na kojima slobodno odlučujem šta želim, i ako se on na taj način podudara sa humanističkom filozofijom – Volter je u *Analima Carstva* rekao: "Svaki čovek došao je na ovaj svet s prirodnim pravom da izabere sebi domovinu" – iz toga ne proizlazi da je nacija samo skup izvesnog broja pojedinaca koji su izrazili takvu želju, niti da se legitimnost indivudualne želje održava onda kada ta želja postane kolektivna. Pojedinac ima (ili bi trebalo da ima) pravo da ostane u zemlji u kojoj je rođen, ili pak da se iseli iz nje; ali šta znači reći da on ima pravo da stvori državu? Nove nacije nikako ne nastaju mehaničkim umnožavanjem želja više pojedinaca da slobodno izaberu svoju domovinu. Ona nastaju kao plod delanja neke u kulturnom pogledu homogene grupe, koja zauzima podređen položaj u državi onakvoj kakva ona jeste i koja odlučuje da se dokopa glavnog položaja u njoj. Nacija nikako nije čudesna saglasnost individualnih slobodnih opredeljivanja, nego je, naprotiv, plog raspodele vlasti u okviru jedne države, koja ponekad povlači za sobom i njeno prekrajanje.

Pravo populacija koje žive na nekoj teritoriji da odlučuju o svojoj sudbini, pa, prema tome, i da eventualno osnuju novu državu, takođe stavlja na dnevni red jedan drugi problem. Priznavanje tog prava podrazumeva naime da se znaju potpuno pouzdano odrediti konture dotične "populacije" ili "naroda". Međutim, tu postoje dve mogućnosti koje se uzajamno isključuju. U prvom slučaju, takve reči su prikriveni sinonimi reči "nacija", pa onda to pomalo tautološko tvrđenje znači: nacije imaju pravo da žive kao nacije, ali time se pretpostavlja da je rešen problem čijem se rešavanju pristupalo. Nacija je kulturni *i* politički entitet; dok god politički entitet – država – ne postoji, ne postoji ni "nacija". U drugom slučaju, te reči uzimaju se u značenju "homogeni kulturni entitet", a takvi entiteti postoje, razume se, i pre nego što nacije nastanu. Ali, besmisleno je izjaviti da svaka u kulturnom pogledu homogena grupa ima *pravo* da osnuje novu državu. Kultura je naime entitet čije se dimenzije mogu menjati: kaže se da jedna kultura postoji onda kada se ustanovi izvestan broj osobina koje su zajedničke izvesnim osobama, a pritom se različite osobine smatraju nevažnim; ali izbor nivoa opštosti na kome se te osobine ustanovljavaju nikako nije nešto što se vrši automatski. Kulture se uklapaju jedna u drugu, a ponekad i podudaraju: postoji zapadnjačka kultura, evropska kultura, latinska kultura, francuska kultura, oksitanska kultura – a i u okviru ove poslednje postoje manjine, koje se i same sastoje od manjih i homogenijih grupa. Reći da svaka kultura ima pravo na potpunu samostalnost u obliku države ima smisla samo ako je prethodno tačno utvrđena prikladna veličina država; tada će se to pitanje rešiti na osnovu političkih a ne kulturnih razloga.

Ali samo tako je Renan mogao da zahteva da Alzas i Lorena pripadnu Francuskoj, a da se zbog toga ipak ne odrekne svojih načela: po svim drugim merilima – koja on sada odbacuje – Alzašani i Lorenci mogu biti bliži Nemačkoj; ali oni hoće da ostanu Francuzi. Na taj način pridaje se veća važnost onom što je u ljudima najljudskije; oslanjati se na razne determinizme, ili na istoriju znači davati prvenstvo onim njihovim osobinama koje su im zajedničke sa životinjama. Ukratko, po Renanaovom mišljenju, nacija se može shvatiti na dva načina. U jednom slučaju, ona se shvata kao neka životinjska vrsta, pa, prema tome, i kao neka rasa; tada se smatra da je nacijama suđeno da vode jedna s drugom ratove u kojima se ne zna za milost, "istrebljivačke ratove (...) koji su slični ratovima što ih među sobom vode razne vrste glodara ili mesoždera zato da bi opstale" ("Novo pismo g. Štrausu", str. 456). Međutim, takvo izjednačavanje ljudi sa životinjama, koje je izvedeno iz na društvo primenjenog Darvinovog učenja, nije samo nemoralno nego je, pored toga, i neistinito, kao što to, na primer, potvrđuje činjenica da "životinjske vrste ne osnivaju saveze" ("Rat između Francuske i Nemačke", str. 434-435). U drugom pak slučaju nacija se de-

finiše kao plod dobrovoljnog pristanka svojih pripadnika, a tada se otvara nov međunarodni vidokrug, na kome se više ne ukazuje rat nego savez bliskih i komplementarnih nacija: Renan već mašta o Sjedinjenim Evropskim Državama, koje bi mogle da se odupru američkom i ruskom gorostatu; to će u isti mah biti pobeda razuma.

Ovakvom programu ništa se ne bi moglo zameriti kad on ne bi sadržao samo teorijsko viđenje koje nema nikakve veze za stvarnošću: nikada nijedna nacija nije nastala zahvaljujući snazi neke posle razmišljanja donesene odluke, a da i ne govorimo o logičkim i etičkim teškoćama koje iskrsavaju pri prelaženju sa izražavanja individualne volje na izražavanje kolektivne volje. Renan, kao i Sjejes pre njega, pre odbacuje taj problem nego što ga rešava. Ipak, on dobro zna da nije dovoljna individualna odluka da bi neko preko noći postao Francuz u punom značenju te reči, a još manje da bi se stvorila francuska nacija. Stoga on odlučuje da tom prvom merilu pridruži još jedno, to jest – što izgleda paradoksalno – merilo postojanja pripadnicima nacije zajedničke prošlosti, upravo one prošlosti koju je do tada Renan nastojao da prikaže kao nešto što nije bitno kada je u pitanju nacija. "Čovek, gospodo, nije biće koje nastaje preko noći. Nacija je, kao i pojedinac, plod duge prošlosti ispunjene naporima, žrtvama, predanim služenjem. Veliko poštovanje koje se pokazuje prema precima najosnovaniji je vid velikog poštovanja prema nekome ili nečemu, jer su nas oni stvorili onakvim kakvi smo. Junačka prošlost, veliki ljudi, slava (mislim na onu pravu slavu) – eto to je društveni kapital na kome se zasniva jedna nacionalna ideja". I sami naši sudovi određeni su našom prošlošću: "Ljubav prema nečemu srazmerna je žrtvama na koje se radi njega dobrovoljno pristalo, svemu onome što se zbog njega pretrpelo. Čovek voli kuću koju je podigao i koju ostavlja svojoj deci" ("Šta je nacija"?, str. 904.). A onda kada treba da opiše sebe samog, Renan ne može a da ne pomisli na pretke koji kroz njega govore: "Živeli su tu trinaest stoleća potpuno nepoznati, prištedujući misli i osećaje, čija mi je nagomilana masa pripala. Osećam da mislim umesto njih i da oni u meni žive" (*Uspomene iz detinjstva i mladosti*, str. 767).

Ali istovremeno primenjivanje ova dva "merila" predstavlja, očigledno, problem. Ako čovek ne nastaje preko noći, ako je određen svojom prošlošću, ako se kroz njega izražavaju njegovi preci, može li se i dalje govoriti o njegovom ulasku u naciju kao o slobodnom pristanku, kao o činu koji izražava njegovu volju? Ako su nas naši preci stvorili onakvim kakvi smo, možemo li i dalje smatrati jedinku odgovornom za njene činove, možemo li joj upućivati neke moralne zahteve? A ako kuću volim ne zato što je dobra već zato što je moja, mogu li i dalje da tvrdim da je rodoljublje podređeno univerzalizmu? Posle neophodnih prilagođavanja svog učenja, Renan se vraća scijentističkom stavu, koji je sa jednog drugog stanovišta

branio, ne ostavljajući više mesta jedinkinoj slobodi ni etici. Političko merilo (slobodna volja) izmiče opasnostima koje prete od rodoljuba, ali, nasuprot njemu, kulturno merilo (zajedničku prošlost) Renan tumači na egocentričan način, donekle onako kao što ga tumači onaj Didroov junak: moja je kuća najbolja. To ne sprečava Renana da ta dva "merila" za određivanje nacije predstavi kao skladno spojena. Naciju, kaže on, čini "osećanje koje ljudi imaju da su zajedno uradili velike stvari u prošlosti i da žele da i u budućnosti to učine" ("O uslugama učinjenim...", str. 1232). Međutim, prošlost je determinizam, a budućnost sloboda: može li se tvrditi da je tu u pitanju jedna te ista stvar? Koje bi od to dvoje trebalo da prevagne u slučaju da dođe do sukoba među njima? Osećamo da bi Renan hteo da, kao što to sâm kaže, dâ prednost živima na račun mrtvih (kasnije ćemo videti da je Bares postupao obrnuto); ali njegova "realističnost" ne da mu da te elemente uskladi.

Ipak, svako Renanovo tvrđenje sadrži deo istine: zajednička prošlost je nešto što je zaista relevantno za ono o čemu on raspravlja, baš kao i volja za stvaranjem budućnosti. Gde se tačno nalazi greška u rasuđivanju? Ako je ono protivrečno, dok je, samo za sebe, svako "merilo" obrazloženo, to dolazi otuda što Renan, koji je izbegao da svede građanskom svešću prožete nacionalno osećanje na rodoljublje, ne uspeva da uoči jedan drugi vid nacije: on ne razlikuje njena dva sastavna dela, političku komponentu i kulturnu komponentu, i "kulturnu" komponentu tumači onako kako to rodoljubi čine.

Politička nacija, kulturna nacija

Slično brkanje već smo mogli da uočimo kod Mišlea. Iako je reč "nacija" upotrebljavao, kao što smo videli, pre svega kao politički pojam, Mišle je pritom formulisao izvestan broj opaski koje su se mogle primeniti samo na naciju shvaćenu kao kultura. Nacija, govorio je, oseća potrebu da se prepoznaje u izvesnom geografskom okrivu, u nekoliko reka, u nekoliko brežuljaka. Muslio je da taj činilac njegovi prethodnici nisu u dovoljnoj meri uzeli u obzir. Tle, kaže on u *Istoriji Francuske*, "nije samo pozornica delanja pripadnika jednog naroda. Svim onim što na njemu rađa, podnebljem, itd., ono na stotinu načina utiče na to delanje. Kakvo je gnezdo, takva je i ptica, kakva je otadžbina, takav je i čovek koji u njoj živi". ("Predgovor" za izdanje objavljeno 1869. godine, str. 13), ili još: "Kakva je zemlja, takva je rasa" (I, 4, str. 187). Isto tako, nacija treba da se poziva na prošlost koja bi joj bila svojstvena, jer taj prostor i ta prošlost postaju nešto što je

zajedničko svim stanovnicima te zemlje i čine njihov nacionalni identitet. Ove formulacije ne treba uzimati u previše determinističkom smislu; dovoljno je pomisliti na to da je naciji potrebno "da se omedi, da za sebe izdvoji deo prostora i vremena, da zahvati deo teritorije koji bi bio samo njen u ravnodušnoj i razlaganju svega sklonoj prirodi koja bi uvek htela da sve stopi u jedno" (*Narod*, str. 219). Duh će ograničiti sebe da bi postao dublji. Nacija je "živo vaspitavanje", ona nam otkriva osoben put da bi nas dovela u vezu sa svetom: uvek je neophodan neki put, otprilike onako kao što je misli uvek potreban neki jezik da bi se izrazila (u ovom gledištu vidljiva je tradicija kojoj je Monteskje položio temelje).

Prema tome, dok ljubav prema naciji u političkom značenju te reči može samo u izuzetnim slučajevima da dovede do ljubavi prema čovečanstvu, poznavanje posebnog svakako vodi poznavanju univerzalnog, ili, bolje rečeno, jedino plodno razumevanje univerzalnog postiže se preko posebnog. "Što više čovek napreduje, što više ponire u duh svoje otadžbine, tim više doprinosi uspostavljanju sklada na zemljinoj kugli" (str. 219-220). Svet, sa svoje strane, može da postoji samo zahvaljujući mnoštvu kultura koje ga sačinjavaju; on bi prestao da se razvija kad više ne bi bilo tog uzajamnog trenja koje je posledica raznolikosti. "Kada bi, što je sasvim neverovatno, raznolikosti iščezle, kada bi bilo ostvareno jedinstvo, pošto bi svaka nacija pevala isti ton, koncert sveta bio bi završen (...). Postavši jednoličan i varvarski, svet bi tada mogao da umre, a da pritom čak niko ne zažali za njim" (str. 220). Mišle se u navedenim rečenicama suprotstavlja scijentistički nastrojenim pobornicima univerzalizma (Kondorse je udario temelje toj tradiciji), ali zbog toga ipak ne zapada u rodoljubivi zanos.

Kod Renana, koji je mnogo čitao Mišlea, nalazimo jednu "varijaciju" na ove misli. Renan se ne poziva više na naciju kao na politički entitet nego na naciju kao kulturu onda kada kaže: "Sa svojim hramovima, svojim bogovima, svojim pesništvom, svojim junačkim tradicijama, svojim neobičnim verovanjima u natpirodne sile, svojim zakonima i svojim ustanovama, svaka nacija je jedno jedinstvo, jedan način poimanja života, jedan ton u čovečanstvu, jedna sposobnost u toj velikoj duši" (*Budućnost nauke*, str. 868). On, kao i Mišle, misli da nepostojanje razlika znači smrt: "Jednoobraznost bi sada značila izumiranje čovečanstva" (str. 1053). Uostalom, on preuzima od Mišlea i samu metaforu koncerta: "Svojim raznolikim, često oprečnim sposobnostima nacije služe civilizaciji, tom zajedničkom delu; sve one unose po jedan ton u taj veliki koncert čovečanstva, koji je, kad se sve uzme u obzir, najuzvišenija idealna stvarnost do koje dosežemo" ("Šta je nacija"?, str. 905).

Onda kada kaže da je nacija stvar volje, Renan prenosi raspravljanje na teren politike, i u pravu je što to čini, pod uslovom da ostane na jedinkama i da tu formulaciju ne proteže na grupe: teorijski gledano, ništa me, doista,

ne sprečava da odem iz svoje zemlje i izaberem neku drugu zemlju za svoju novu domovinu; da bih postao građanin u toj novoj domovini, neće se od mene tražiti da sam odrastao u njoj i da su mi sećanja ista kao i sećanja mojih novih sunarodnika. Ali dok se na političkom planu pripadnik te nacije postaje zahvaljujući samo odluci vlasti, na kulturnom planu potrebno je mnogo godina učenja da bi se to postiglo. Kada se na naciju gleda kao na kulturu, doista je potrebno da svi sunarodnici imaju zajedničku prošlost ili, bolje rečeno, znanje o toj prošlosti koje će im biti zajedničko (što isto tako znači, kao što Renan to ističe, i da svi oni zajedno zaboravljaju neke stvari iz nje), kao, uostalom, i o prostoru na kome žive; kultura se uči kao i jezik. Kada Renan kaže da "ljudska kultura" *prethodi* francuskoj ili nemačkoj kulturi, on koristi dvojako značenje reči "kultura": ono je i opisno i preskriptivno, i antropološko i vaspitno: kada kultura označava skup raznih osobina i ponašanja – a u tome značenju Renan obično upotrebljava tu reč – ona je uvek posebna, bez obzira na to što su svi ljudi, zahvaljujući nekim karakteristikama koje su im svima zajedničke, sposobni da stiču kulturu.

Ali sada znamo šta je Renan mislio o kulturama (ili "jezičkim rasama", ili "istorijskim rasama"), a posebno znamo koliko pripadnost jednoj kulturi sputava jedinku da po svojoj volji odlučuje. Isti gest se ponavlja u raznim sredinama: u svojoj teoriji rasa Renan je, kao što se sećamo, pošao od korenite suprotnosti između telesne rase i nacije, a zatim je, kao da ga je obuzela griža savesti zbog toga što je izneo takvo gledište, uveo posrednički pojam "jezičke rase", to jest nečega što približno ima isto značenje kao i pojam "kultura". Ono što nam daje jednom rukom (slobodu – u naciji), Renan nam odmah oduzima drugom rukom (determinizam – u kulturi), a to je posledica stapanja u jedno kulture i politike.

Tendenciozan učenik

Bilo bi dobro da sada kažem nekoliko reči o Morisu Baresu, jednom od najčuvenijih predstavnika nacionalizma, koji se barem u jednom delu svog života bio poistovetio sa tom strašću. "Što se mene tiče, zanima me samo jedna stvar, a to je nacionalističko učenje", kaže on u spisu *Prizori nacionalizma i njegova učenja* (knjiga I, str. 71). Ipak, Baresov nacionalizam mnogo je značajniji zbog uticaja koji je ovaj pisac izvršio nego zbog originalnosti njegovih ideja: on je naime bio u isti mah poslušan i tendenciozan učenik Ernesta Renana i, naročito, Ipolita Tena.

Kao i Mišle i Renan, Bares zna da rase više ne postoje, da je Francuska nacija. "Mi nismo rasa, nego nacija" (kjiga I, str. 20). "Ne postoji, na žalost, francuska rasa, nego postoji francuski narod, francuska nacija" (knjiga I, str. 85). Šta je nacija? – pitao se Renan 1881. godine, i na to pitanje odgovorio je: ona je duboko poštovanje predaka i "volja da se i dalje podiže vrednost nasleđa koje je dobijeno nepodeljeno" ("Šta je nacija"?, str.. 903-904). Šta je nacija? – pita se Bares, i kao veran Renanov učenik odgovara (ali ne stavljajući pritom svoju definiciju među navodnike): "Nacija postoji onda kada izvestan broj ljudi zajedno poseduje veoma staro groblje i želi da i dalje podiže vrednost tog nepodeljenog nasleđa" (*Prizori*, knjiga I, str. 114). Međutim, Bares će, za razliku od Renana, u ovom svom tvrđenju težište staviti na njegov deterministički deo, to jest na zejedničku prošlost.

Omiljena Baresova formulacija glasi: za naciju su važni Zemlja i Mrtvi. Isto ubeđenje on je ovako izrazio na nemetaforičan način: "Sve što jesmo plod je istorijskih i geografskih uslova u kojima je naša zemlja živela" (knjiga I, str. 132). Ovu dvojaku determinaciju Bares je preuzeo od Tena, koji je bio istakao ulogu rase i sredine i, koji je, kako Bares kaže, "nastojao da ustanovi osobine nacionalnog doma koji su nam priroda i istorija sagradile" (knjiga I, str. 84). I sintagmom "priroda i istorija" pisac o kome govorimo opet označava Zemlju i Mrtve. On će u praksi malo pažnje opet poklanjati uticaju geografske sredine i usredsrediće se na presudnu ulogu prošlosti, a sâm taj istorijski determinizam videće kao determinizam čiji su nosioci istovremeno priroda i kultura, jer on deluje kako kroz krv koja teče u našim žilama tako i kroz vaspitanje koje smo dobili u našoj "prvoj mladosti, kada nas mogu oblikovati isto toliko lako kao i meki vosak" (knjiga I, str. 45), što navodi Baresa da izjavi: "Katedra i groblje su ono glavno što stvara otadžbinu" (knjiga I, str. 118). "Isti jezik i zajedničke legende – eto to je ono što stvara nacionalnosti", tvrdi on na drugom mestu (knjiga II, str. 203); a jezik i legende uče se u detinjstvu. Ali, priroda je, razume se, jača nego kultura i nacionalnost se ne može promeniti po svojoj volji: "Kada bih, savesno se pridržavajući svega što nalažu kineski zakonski propisi, uspeo da dobijem kinesko državljanstvo, i dalje bih stalno smišljao francuske ideje i povezivao ih jedne s drugim kao Francuz." (knjiga I, str. 43-44). Bares se dakle stalno služi metaforom krvi, i ono što on naziva rečju "nacije" gotovo se ne razlikuje od onog što su njegovi savremenici nazivali rečju "rase".

Bares je od Tena preuzeo ne samo potpodelu na Zemlju i Mrtve nego i samo determinističko načelo. "To osećanje za istoriju, to uzvišeno osećanje za prirodu, to prihvatanje jednog determinizma – eto šta podrazumevamo pod rečju nacionalizam" (knjiga II, str. 52). Prema tome, nacionalističko osećanje sastoji se u tome da se kaže da jedinkine činove potpuno određuje nacija kojoj ona pripada; zato kod Baresa opet nailazimo na po-

ređenje ljudskog sveta sa biljnim svetom, koje on često koristi, i na bezbroj puta ponavljanu metaforu usađenosti u tlu i iščupanosti iz njega: tle određuje biljku, nacija određuje jedinku, iščupana biljka prestaje da živi, a jedinka bez otadžbine vene. "Potrebno mi je da drvo na kome sam izrastao ja, slabački listak, i dalje bude okružavano negom koja mu je omogućila da me izdigne tako visoko" (knjiga I, str. 132). Ali zar doista ne postoji nikakva razlika između čoveka i platana? Ako sudimo po njegovim tumačenjima ponašanja jedinki, Bares je sklon da odrečno odgovori na ovo pitanje. "Da je Drajfus sposoban da izda, – to zaključujem polazeći od njegove rase" (knjiga I, str. 161). "Šta je g. Emil Zola? Gledam kakvi su mu koreni: taj čovek nije pravi Francuz" (knjiga I, str. 43). "Prava opozicija ne može da se oslanja na Galijenija. On je Italijan, račundžija" (knjiga II, str. 111).

Pojedincem potpuno upravljaju spoljašnji činioci. Mrtvi deluju preko živih. Ovu temu Bares preuzima od Renana i, iz ranijeg vremena, od svih onih koji su u Francuskoj verovali u primat društvenog nad individualnim, bilo da su bili "progresisti" kao Kont ili konzervativci poput Mestra. "Ne postoji čak ni sloboda misli. Mogu da živim samo onako kako su živeli moji mrtvi preci" (knjiga I, str. 12). I sâm pojam jedinke plod je zaslepljenosti: "Jedinke mi se sve više gade i sklon sam da verujem da smo pravi automati" (knjiga I, str. 118).

Snage zajednice gospodare jedinkom. Nacija je zajednica u pravom smislu te reči, ali ona nije jedina zajednica, pa zato Bares, za razliku od Mišlea, rado prihvata regionalizam kao stav koji je proizašao iz primene njegovog nacionalističkog načela na nižem stupnju. "Ne plašite se da nacionalnom osećanju pridodate osećanje vezanosti za neko uže područje. (...) Svoju zemlju najviše ćete voleti ukoliko stupite u dodir sa njom, ukoliko pripadate nekoj pokrajini, nekom gradu, nekom udruženju" (knjiga I, str. 79). A šta bi se dogodilo kada bi nacija i pokrajina došle u sukob? Bares ne postavlja sebi ovo pitanje nego tvrdenje o nužnom skladu među njima iznosi kao postulat. "Francuska nacionalnost sastoji se od pokrajinskih nacionalnosti" (knjiga I, str. 80). On čak ide toliko daleko da izmišlja jedan paradoksalan pojam, to jest pojam decentralizovanog centralizma: "Na celoj teritoriji Francuske povećaćemo broj mestâ u kojima će sva vlast biti usredsređena" (*ibid.*). U ovom iskazu logika se možda loše provela, ali Baresu je stalo da obezbedi sebi podršku pobornika regionalizma, koji su, kao i on, deterministi i konzervativci; on se odlučuje za to da potpuno prenebregne sukob (koji je Mišle dobro uočio) između nacije i svih od nje manjih grupa, kao što su porodica, korporacija, pokrajina.

Otuda Bares neprestano kudi individualizam: po njegovom mišljenju, to poimanje čoveka najpre je pogrešno, a zatim štetno, jer ometa prirodni tok istorije. "Naša velika nesreća jeste u tome što nas razdvajaju bezbrojne

pojedinačne mašte. Razdrobljeni smo" (knjiga I, str. 85). Lek za tu boljku očigledno se sastoji u jačanju društvene veze, u tome da se "današnji individualistički nered otkloni *društvenim* organizovanjem rada" (knjiga II, str. 159). I u ovom svom stavu Bares se nadovezuje – a da toga možda nije ni svestan – na tradiciju fransukih mislilaca koji su bili zaokupljeni društvenom problematikom. On rado izjavljuje da je socijalist (ali, kao što smo to videli kada smo govorili o Tokvilu, reč *socijetist* bila bi prikladnija za označavanje takvog stava, jer je u pitanju prvenstvo koje se priznaje grupi nad jedinkom); prema tome, za Baresa su reči socijalizam i nacionalizam ponekad sinonimi: "Nikada se ne ustežem da naglasim važnost združivanja socijalističke ideje i nacionalističke ideje" (knjiga II, str. 53). Taj "socijetizam", koji zahteva štićenje nacionalne grupe suprotstavlja se "apsolutnom liberalizmu", zasnovanom na načelima "pustite neka svako čini šta hoće" i "neka sve ide svojim tokom" (knjiga II, str. 158).

Po Baresovom mišljenju, intelektualci su oličenje individualističke ideologije. Oni su, po pravilu, od stvarnog života odvojeni ljudi koji kao logičari rasuđuju o nečemu što zavisi pre od preokreta u istoriji nego od zakona koje razum nameće (i u ovom gledištu vidljiv je uticaj Tenovih osporavanja klasicističkog duha i jakobinizma). Ali oni su isto tako i – to im je još svojstvenije – ljudi koji veruju u jedinkinu slobodu. Bares pak u svom determinizmu ide toliko daleko da misli da treba odbaciti i samu pomisao da postoji ideal koji se razlikuje od stvarnosti i koji bi mogao da služi kao podsticaj želji da se ona promeni. "Rešeni smo da pođemo od onoga što postoji, a ne od ideala koji smo razmišljajući stvorili" (knjiga I, str. 87). Izgleda da on ne uočava protivrečnost koja je neraskidivo povezana sa njegovim programom: pošto sve što postoji treba da postoji, nelogično je boriti se protiv revolucionara, voluntarista i aktivista; ovi poslednji postoje isto toliko koliko i fatalisti. Ko god izgovara reči "program" i "politička akcija" (a Bares je političar koji piše programe), samim tim već prihvata mogućnost menjanja sveta radi ostvarivanja nekog ideala.

Prema tome, primenjujući u praksi determinizam, Bares naposletku dolazi do čistog konzervatizma: svaka promena je veoma štetna. "Naš nacionalni karakter (a on je za mene veoma važan) održaće se utoliko bolje ukoliko uslovi u kojima budemo živeli budu ostali slični uslovima koji su oblikovali karakter naših predaka" (knjiga I, str. 129). Baresu je dovoljno da ustanovi da nešto postoji, jer takva je konzervativistička logika. Tako, na primer, jedan od njegovih najvažnijih argumenata u prilog nacijama jeste upravo njihova današnja veličina. Stari i srednji vek bili su epohe kosmopolitizma, dok je moderno doba doba nacionalizma, i to dokazuje da takvo treba i da ostane: "Tokom vekova narodi evoluiraju ka nacionalizmu" (knjiga II, str. 173). Dovoljno je samo pogledati oko sebe da bi se uočilo da svuda u Evropi nacionalizam postaje sve jači. "Nacionalizam je

zakon koji upravlja organizovanjem modernih naroda, i ovom času vidite da se u celoj Evropi proučavaju mere za nacionalnu zaštitu" (knjiga II, str. 204). Koji bi se bolji argument mogao naći u prilog zahtevu da se ta zaštita još malo ojača? U stvari, u navedenim rečenicama Bares koristi reč "nacionalizam" u oba njena značenja. Tačno je da je, kao težnja za stapanjem u jedno kulturnog entiteta i političkog entiteta, nacionalizam pojava koja je svojstvena modernom dobu, ali to nikako ne opravdava učenje koje zahteva da "mi" budemo povlašćeni a "oni drugi" budu oštećeni.

Bares se, dakle, suprotstavlja svim reformatorima, a da i ne govorimo o revolucionarima. To ga navodi da odbaci ne samo "levičarski" aktivizam, to jest aktivizam Žana Žoresa i socijalista, nego isto tako i – što je simptomatično – "desničarski" aktivizam, koji su tada ovaploćavali Moras i politički pokret *Action française*. Grubo se obraćajući Žoresu, on će uzviknuti: "Vi biste više voleli da ne postoji ono što je nasleđeno, da predačka krv i rodna gruda ne deluju, da se razne ljudske vrste međusobno slože i da granice iščeznu. Šta vaše lične naklonosti mogu postići u sukobu s nužnostima?" (knjiga II, str. 174). Bares čak i ne raspravlja o vrednosti Žoresovog ideala: tu je u pitanju ideal, i to je dovoljno da ga obezvredi. Ali njegov odgovor Morasu u suštini se ne razlikuje mnogo od odgovora Žoresu: kada mu je Moras predložio da se pridruži njegovom pokretu u borbi za vaspostavljanje monarhije u Francuskoj, Bares odgovara da u Francuskoj ima malo roajalista, da u njoj ne postoji pravo plemstvo i da su revolucija iz 1789. i uspostavljanje republike nešto što se više ne može dovoditi u pitanje. Umesto da se stvarnost promeni u ime nekog ideala, treba prilagoditi ideal stvarnosti – to jest odstraniti ga. "Pošto ne možete da postignete da svi prihvate ono što vam se čini razumnim, zašto se ne potrudite da ono što većina prihvata ne postane razumno"? ("Pismo Morasu"; str. 135). Bares navodi svoje čitaoce na zaključak da je Moras u stvari nedosledan jer želi da nametne konzervativizam revolucijom, dok su u Žoresovim stavovima sredstva i ciljevi povezani; ali i Morasu i Žoresu su, po njegovom mišljenju, zajednički voluntarizam, aktivizam i artificijalizam, a Bares sve to žestoko odbacuje.

Sva osobena obeležja Baresovog nacionalizma preuzeta su od nekih drugih ideologa XIX veka: svoje determinističko ubeđenje ovaj pisac je nasledio od Tena, svoj "socijetizam" od Konta ili Mestra, a svoj konzervativizam opet od Tena i Mestra, a ni Renanove formulacije nikada nije potpuno zaboravio. Ali, on je prvi spojio ta raznorodna obeležja i tako postao prvi značajan predstavnik konzervativnog nacionalizma; međutim, i pored takvih političkih ubeđenja, on nije osuđivao francusku revoluciju i nije se borio za uspostavljanje monarhije, kao što će to činiti Šarl Moras, njegov savremenik, na čelu pokreta *Action française*.

Pegi

Pravda i rat

U godinama koje su neposredno prethodile prvom svetskom ratu Šarl Pegi nastojao je da svoj nacionalizam – a osobito zahtev za vraćanjem pokrajina Alzasa i Lorene Francuskoj – zasnuje na učenju o ljudskim pravima. Kako je to mogao postići? – čovek oseća želju da to pitanje sebi postavi kada zna da je Pegi, govoreći o tekstovima koje čita, izrazio sledeći zahtev: "Od učenjâ, sistemâ i političkih stranaka zahtevam pre svega da budu postojani, da ne odstupaju od svoje okosnice" (*Novac, nastavak*, str. 137-138). Prvi odgovor na to pitanje glasiće: postigao je to oslanjajući se istovremeno na jedno etičko načelo i jednu analizu istorije sveta (ili, bolje rečeno, jedne hipoteze o prirodi ljudskih stvari).

Etičko načelo od koga Pegi polazi najbolje se pokazuje na delu u njegovoj osudi pacifizma. On tvrdi da je pacifizam ili uzdizanje mira iznad svake druge vrednosti suprotan sistemu mišljenja koji počiva na pravdi: odbrana mira nije ništa drugo do izraz isključive zaokupljenosti očuvanjem sopstvenog života. "To je veoma poznat sistem koji su ljudi uvek nazivali sistemom mira po svaku cenu" (str. 143). Stoga Pegi podrobnije objašnjava jednu suprotnost između ta dva "sistema", koje on naziva "sistem *mir* i "sistem *ljudska prava*". "Ideja mira po svaku cenu (...), središnja ideja u pacifizmu (...) jeste ideja da je mir nešto apsolutno, (...), da je bolji mir u kome vlada nepravda nego rat za pobedu pravde. To je potpuno suprotno sistemu ljudskih prava u kome je rat za pobedu pravde bolji od mira u kome vlada nepravda" (str. 150). Stoga nije ispravno zahtevati mir u ime ljudskih prava. "Ludost je hteti povezati pacifiizam sa Republikom, sa Francuskom revolucijom i ljudskim pravima. Ništa nije u tolikoj opreci sa njima kao pacifizam" (str. 145).

Pegi je sklon tome da istom rečju označava više realiteta. S jedne strane, izraze "ljudska prava" i "čast" on upotrebljava kao da su oni sinonimi, dok je prvi dobio značenje koje danas ima tek u vreme Francuske revolucije, a drugi pak izaziva u svesti pre svega predstavu o sistemu vrednosti iz vremena pre Francuske revolucije. S druge strane, on se pretvara da veruje

da je "mir po svaku cenu" jednoznačan izraz, dok bismo u njemu mogli razlikovati barem dva značenja, jedno koje se poklapa sa značenjem rečenice "Bolje je živeti pod crvenima nego biti mrtav", i drugo koje se podudara sa značenjem starozavetne zapovesti "Ne ubij". Ovde je, kako to kaže Simona Vej, u pitanju čovekovo gnušanje nad smrću i nad ubijanjem. Nije naime isto proglasiti za svetinju sopstveni život, ili tuđi život, odbiti da *budete ubijeni*, ili da *druge ubijate*. Pegi, očigledno, govori kao da se odbacivanje rata može protumačiti samo na prvi način, to jest kao spremnost da se sve radije prepusti neprijatelju nego da se svoj život stavi na kocku; on nikada ne uzima u obzir drugo mogućno tumačenje, koje se, međutim, zacelo poklapa sa pacifističkom filozofijom, i po kome mogu da izložim svoj život opasnosti u ime neke idealne stvari (kao što je poznato, događa se da aktivni propagatori pacifizma svesno idu u smrt), ali odbijam da se borim za njenu pobedu ubijajući druge ljude.

Prema tome, Pegijeve optužbe su osnovane samo ako se, s jedne strane, ne pravi nikakva razlika između časti i ljudskih prava, i ako se, s druge strane, izjednačavaju "Ne ubij" i "Bolje je živeti pod crvenima nego biti mrtav". "Red (hoću da kežem materijalni red) ima beskrajno veliku vrednost u sistemu *mir*, dok pravo ima beskrajno veliku vrednost u sistemu *Ljudska prava*" (str. 152). Ali čak i u ovom slučaju iz jednog tačnog tvrđenja Pegi odmah izvlači zaključke koji se u najvećoj mogućnoj meri udaljuju od stvarnosti. Iz činjenice da mir nije najviša vrednost on, kako izgleda, izvlači zaključak da rat, njegova suprotnost, to jeste; prema tome, iznoseći postulat da je rat sve što nije mir, on brka suprotnosti i protivrečnosti. Tačnije rečeno, on stavlja znak jednakosti između rata i pravde zato što smatra da davanje prvenstva pravdi neminovno vodi ratu (pošto će oni koji nju stavljaju iznad svega pokušati da je nametnu). "Čovek treba da bude ono što se naziva rečju 'zvekan' kada se želi biti učtiv, a rečju 'maloumnik' kada se ne drži do učtivosti da bi verovao da se može predočiti i želeti uvesti bilo kakvo pravo, da se može želeti da se negde na zemnom šaru uspostavi vladavina prava, a da zbog toga u isti mah i samim tim to isto mesto ne postane i žarište rata" (str. 146). "Pravo ne stvara mir, ono izaziva rat. Njega često ne strava rat, ali ga još ređe stvara život" (str. 164).

Sama Deklaracija o čovekovim pravima nije ništa drugo do povelja o pripremanju za rat: izričući ovakav sud o njoj, Pegi pokazuje da je u tom pogledu verni sledbenik Anakarsisa Kloca. "Kako je glupa namera da se sa Deklaracijom o čovekovim pravima poveže Deklaracija o miru, kao da deklaracija o pravdi nije sama po sebi i odmah pošto je prihvaćena Deklaracija o ratu" (str. 147). "Deklaracija o čovekovim pravima sadrži razloge za ratovanje sa svima dok god svi postoje" (str. 149).

Ali da li je tačno da je svaki zahtev za priznavanjem nekog prava isto što i rat? Ne postoji li, drugim rečima, neko srednje rešenje između mira

po svaku cenu i rata po svaku cenu? Zar ne postoji nijedno drugo sredstvo osim rata da bi se pokušao ostvariti neki ideal? Pegi naime kaže da je "svetovno pre svega vezano za vojsku" (str. 92), da se sve ostalo svodi na nju: on vidi "i u samom novcu vojnu moć" (str. 93). To, očigledno, znači da on prenebregava sve nijanse koje mogu postojati između raznih oblika delanja radi postizanja nekog cilja, a posebno između trgovine i rata (to smo već videli kada smo govorili o Tokvilu): po Pegijevom mišljenju, jedino je cilj važan za određivanje prirode nekog delanja, a sredstva koja se u njemu koriste nevažna su. Osporavajući ovakvo gledište mogli bismo primetiti da se ono što je izvan "sistema *mir*" zove borba, i da nije svaka borba rat, ni svako menjanje nasilje; primer Mahatme Gandija (bez obzira na to što Pegi nije znao za njega) brzo pada čoveku na pamet i ne da mu da združuje te dve različite stvari: Gandi je odbijao da dovodi u opasnost tuđi život, ali nije oklevao da svoj život stavlja na kocku. U istom kontekstu mogli bismo podsetiti na borbu koju su, upravo u vreme kada je Pegi živeo, žene ("sifražetkinje") vodile da bi izvojevale pravo glasa: to je, neosporno, bila borba, ali ona nije odnela ni jedan ljudski život. Jedno je činjenica da je pravedna stvar za koju se neko bori, a drugo je gledište po kome su sva sredstva da bi se taj cilj ostvario podjednako dobra: to i vrapci znaju, ali reklo bi se da Pegi to zaboravlja. U svojoj povesti čovečanstvo je videlo premnogo plemenitih ciljeva koje su okaljala sredstva upotrebljena da bi se obezbedilo njihovo ostvarenje.

Problem sredstava i cilja Pegi dotiče u polemici koju je vodio sa Presanseom, pacifistom i predsednikom Lige za zaštitu ljudskih prava. Presanse je pobornik ostvarivanja onoga što je pravedno, pod uslovom da to ne izazove rat, ili, kako to Pegi zajedljivo ali očigledno tendenciozno predstvlja: "Presanse je pobornik prava a protivnik sile onda kada sila nije jaka" (str. 143); drugim rečima, on se boji zlih ljudi i odriče se svojih načela čim se suoči sa nekim ko je jači od njega. Ali Pegi na ovaj način preterano shematizuje ovaj problem. Pre svega, ne može se potpuno prenebregavati svaka razlika između napadačkih i odbrambenih ratova, kao što to zahteva Pegi, ali isto tako i integralni pacifizam, sa kojim Pegija povezuje – što je paradoksalno – taj polazni stav. (Socijalisti pak, koje je on napadao u svojim govorima, tu razliku nisu prenebregavali, bez obzira na to što u svojoj političkoj praksi nisu uvek bili na visini na kojoj su bili u svojoj teoriji). I samo načelo u ime koga se vode napadački ratovi zaslužuje osudu. To što neko proglašava pravednom stvar zbog koje kreće u rat ne znači bogzna šta: uticaj posebnih interesa tu je suviše jak da bismo od tog nekog mogli očekivati potpunu lucidnost. Većina kolonijalnih ratova koje su vodile evropske zemlje imala je, po mišljenju onih koji su ih poveli, neko više opravdanje: širenje hrišćanske vere – a ona je, razume se, po njihovim rečima bila najbolja vera – ili širenje zapadnjačke civilizacije, za koju su

oni smatrali da predstavlja pravu civilizaciju. Isto je i sa izvezenim revolucijama: da li Napoleonove ratove opravdava ono što je Francuska revolucija proglasila za svoj cilj i za šta se pretpostavljalo da je pravedno? Da li ono što je nastojala da ostvari oktobarska revolucija i za šta se pretpostavljalo da je pravedno opravdava sovjetski ekspanzionizam?

Mogli bismo tvrditi, ne plašeći se da ćemo pogrešiti, da nijedan ljudski poduhvat ne odnosi toliko života kao poduhvat u koji se neko upušta želeći da drugim ljudima nametne ono što je dobro. Čak i ako pretpostavimo da su osobe koje se upuštaju u taj poduhvat iskrene i da je ono za šta se bore zaista bolje od onoga za šta se bore njihovi protivnici, rat se obično završava ne nametanjem te stvari nego njenim poništavanjem: bratstvo je svakako bolje od ropstva, ali da li se u istrebljivanju i gospodara i robova još može videti uspostavljanje bratstva? Da bi se drugim ljudima donela sloboda, treba biti spreman na ubijanje, sugeriše Pegi, ali neka populacija neće se, zacelo, dovesti do onoga što je za nju dobro ako se, da bi se to postiglo, najpre bude morala staviti pod nož: leševi slabo uživaju u slobodi. Ako, da bi se "oslobodili" Alzas i Lorena (dakle pod pretpostavkom da su te pokrajine pokorene, i da bi uspostavljanje francuske vlasti u njima donelo vladavinu slobode), treba žrtvovati život većine njihovih stanovnika, onda je bolje ne ulaziti u rat. Napadački rat predstavlja najbolji primer ponašanja u kome sama priroda korišćenih sredstava potire njegove ciljeve, čak i ako su oni uzvišeni.

Osim toga, ni sam pojam "odbrambeni rat" nije jednostavan, ne zato što odbrana nije opravdana – ona to jeste i predstavlja, u načelu, dužnost svakog građanina, kao i svake građanke (dakle onda kada ženama bude pošlo za rukom da izdejstvuju da budu priznate kao građanke) – nego zato što nije lako utavrditi obim pojma "odbrana". Kada je o ovom pitanju reč, skorašnja istorija puna je ilustrativnih primera, koji svi od reda predstavljaju probleme u vezi sa kojima se postavljaju moralne dileme. Američko iskrcavanje u Francuskoj krajem drugog svetskog rata predstavljalo je, na kraju krajeva, povredu teritorijalnog integriteta jedne strane zemlje; ako ga opravdamo, činimo to u ime jednog drugog načela, a ne u ime načela nužne odbrane. Da li je suprotstavljanje nemačkom osvajaču u toku tog rata bilo isto što i napad posle nekoliko godina na vladu koju je on ustanovio? Koliko se vremena posle poraza može i dalje govoriti o nužnoj odbrani? Da li bi Nemci, koji su pri kraju drugog svetskog rata bili primorani da napuste ovu ili onu oblast na Istoku, mogli danas da se pozovu na to načelo kada bi poveli rat? Da li bi to mogli učiniti Palestinci, koji su bili prognani sa teritorije koja je postala Izrael? Na sva ova pitanja ne može se odgovoriti pozivajući se jedino na načelo odbrane, nego ona zahtevaju da se uzme u obzir priroda režima u svakoj zemlji, postojanje ili

nepostojanje populacije koja je prognana sa svoje rodne grude, položaj pobeđene populacije i trajanje okupacije.

Svi ovi razlozi pokazuju da se na ovo pitanje ne može dati odsečan odgovor poput odgovora koji Pegi daje proglašavajući opravdanim sve ratove koji se vode za neku pravednu stvar, a ne uzimajući pritom u obzir elemente date situacije (kao što ne treba podjednako osudivati, što pacifisti čine, sve ratove). Samo takvo razlikovanje napadačkih i odbrambenih ratova nije dovoljno da bi se izbegle pogrešne ocene u svakom datom slučaju (kada bi to bilo potrebno, neuspeh socijalista da spreče izbijanje prvog svetskog rata mogao bi poslužiti kao dokaz da je ovo tvrđenje tačno); ali ako se ta razlika ne pravi, opasnosti da će rat izbiti još su veće. Sada dolazimo do druge premise Pegijevog nacionalističkog učenja, koja ne predstavlja samo etičko pravilo (pravda je važnija od života), nego je i hipoteza o ljudskoj sudbini; prema tome, ta premisa spada u oblast onoga što je istinito ili neistinito, i u isti mah u područje onoga što se tiče dobra i zla. Pegijevo rasudivanje mogli bismo razložiti na tri tvrđenja, koja on predstavlja kao međusobno neraskidivo povezana: 1° duhovna dobra su ono što je najdragocenije na svetu; 2° međutim duhovno se ne može nametnuti ukoliko se istovremeno i svetovno ne nametne; 3° a svetovno je pre svega vezano za vojsku. Ipak, možemo da proverimo koliko je tačno svako od ova tri tvrđenja.

Pođimo od poslednjeg. Pegi je – da sažmemo njegovu misao – rekao da je rat stvarnost života, i očigledno je da nije jedino on tako mislio. "Vojnik određuje veličinu svetovne kolevke" (str. 93). Ali Pegi ne iznosi nikakav argument u prilog svom tvrđenju, jer ne možemo smatrati ozbiljnim argumenat na koji se on poziva u spisu *Naša otadžbina*, to jest argumenat da narod voli sve što je vojničko: ne samo da to nikako nije dokazano, nego čak i da jeste time ne bi bila dokazana opravdanost tog zahteva (to što je narod pobornik smrtne kazne, na primer, ne čini ovu opravdanijom). Izvesno je da su sukobi i ratovi uvek postojali, ali da li se samo na osnovu njih može odrediti važnost svetovnog i definisati njegova suština? Ako pod rečju "politika" podrazumevamo odbranu interesa jedne grupe (ubrajajući tu i interese jedne nacije), mogli bismo reći da je sukob u samoj prirodi političke aktivnosti: moja zaokupljenost interesima jedne grupe uvek može da navede na akciju protiv interesa drugih grupa. Ali, politika se ne podudara u potpunosti sa ljudskim životom. Pored toga što je njima zaokupljeno – a ponekad i umesto da je njima zaokupljeno – ljudsko biće je ukotvljeno, s jedne strane, u unutrašnjem i duboko ličnom životu, a, s druge strane, u životu u kome o drugima sudi, ne polazeći od pripadnosti istoj grupi, nego na osnovu zajedničke pripadnosti obe grupe čovečanstvu. U tome se skriva osnovno načelo moralnog života. A lični život i moralni život isto toliko su stvarni koliko i politički život.

Ono što je duhovno, nastavlja Pegi, ne može se nametnuti bez svetovnog. "Vojna armatura je svetovna kolevka u koju naravi i zakoni i umetnosti i sama religija i jezik i rasa mogu zatim, ali tek zatim da se smeste da bi se razvili" (*Novac, nastavak*, str. 92). "Vojnik omedava veličinu svetovne zemlje, koja je *ista* kao i duhovna zemlja i intelektualna zemlja" (str. 93). "Svetovno neprestano čuva duhovno i neprestano njime upravlja. Duhovno neprestano leži na poljskom krevetu svetovnog" (str. 101). U svoje metafore Pegi je doslovno preneo sadržinu svojih tvrdenja. On, razume se, može da navede nekoliko primera, ali lako se mogu zamisliti neki drugi primeri koji bi išli u prilog suprotnom gledištu; on sam podseća na jedan takav primer, to jest na jevrejsku religiju, ali ga odmah zatim odbacuje ("i taj narod uvek i u svemu predstavlja izuzetak", str. 98). Da li je papa stvarno nemoćan od kako više ne raspolaže vojskom? Da li je intelektualnim otkrićima bila potrebna pomoć vojske da bi doprla u razne zemlje? Daleko smo od Bosijea, po čijim se rečima "prema nebu podignutim rukama može potpuno potisnuti više neprijateljskih bataljona nego rukama naoružanim kopljima".

Ali čak i da je tačno da se duhovno ne može nametnuti bez svetovnog i da je svetovno pre svega vezano za vojsku, ostalo bi otvoreno pitanje: ako se duhovno može ustoličiti samo po cenu rata, zar to ne znači da bi tada dara bila skuplja od masla? Treba li da budemo spremni na to da sve žrtvujemo da bismo potpomogli ostvarenje duhovnosti? Da li jedna besmrtna stranica opravdava Verden? Pegi kaže: "Francuski vojnik i poljski top kolibra 75 mm i svetovna snaga obeležili su, omedili i u svakom trenutku omedavaju veličinu teritorije na kojoj se govori francuski" (str. 101). Uzmimo da je tako. Izvesno je da se francuski pisci osećaju prikraćeni što se obraćaju samo narodu od četrdeset miliona ljudi koji govore francuski umesto dvostruko većem narodu. Ali, pre svega, tih četrdeset miliona ljudi više koji bi počeli da govore francuski prestali bi da govore jednim drugim jezikom, pa, prema tome, to ne bi bio nikakav dobitak za čovečanstvo (ali zar Pegi mari za to?). A zatim, da li je stvarno neophodno da ljudi, da bi se vinuli do duhovnosti, znaju francuski i čitaju francuske pisce? Zar se Bog, koji se obraća Pegiju, ne služi svim jezicima? Kao što je Las Kasas rekao sredinom XVI veka, "teško bi zastranio i smrtni greh počinio onaj koji bi bacio dete u bunar da bi ga tako krstio i tako mu spasao dušu, ukoliko bi se ono tada udavilo". Možda pravo na život nije najviša duhovna vrednost, ali može li se iz toga izvući zaključak da bilo koji duhovni dobitak zaslužuje da se zbog njega žrtvuju ljudski životi? Uostalom, možemo sumnjati u to da je Pegi mnogo držao do duhovnih tvorevina pošto je u pismu koje je napisao svome prijatelju Milranu odmah pošto je ovaj bio postavljen za ministra rata rekao sledeće: "Daj bože da za vreme Vašeg ministrovanja izbije onaj rat kojim smo od 1905. godine potpuno zaokupljeni,

i ne samo da izbije nego da ga vodimo; dao bih svoja celokupna dela, ona koja sam napisao, ona koja sada pišem i ona koja ću napisati, i obe noge i ruke samo da uđem u Vajmar na čelu jednog dobrog voda".

Pravo naroda i teritorijalno jedinstvo

Prema tome, temelji Pegijeve argumentacije trošni su. Nisu čvrsti, kao što bi on hteo da nas u to ubedi: on retko kada uspeva da izbegne zamke ekstremističkog načina mišljenja. Međutim, on će na tim osnovama izgraditi svoje nacionalističko učenje, koje će opravdati navodeći dva razloga. Uzmimo primer pokrajina Alzasa i Lorene. Za njihovo pripajanje Francuskoj, kaže Pegi, postoje dva razloga: sa stanovišta Alzašana i Lorenaca opravdava ga pravo naroda na samoopredeljenje, a sa stanovišta Francuza, zahtev za jedinstvom i nedeljivom Republikom. Ali da li su i sama ova obrazloženja osnovana i da li su ona međusobno usklađena onako postojano kao što je Pegi zahtevao da međusobno budu povezani tuđi sistemi?

Pegi tvrdi da se pravo naroda na samoopredeljenje zasniva na čovekovim pravima. "Ako postoji sistem u kome bi pravo naroda na samoopredeljenje bilo apsoluat i nešto što ima prvenstvo, i nešto što je neposredno dato, onda je to svakako Deklaracija o čovekovim pravima" (str. 123); stoga pristojan čovek ne može istovremeno biti predsednik Lige za zaštitu ljudskih prava i odricati se Alzasa i Lorene – a to je bio slučaj sa njegovim protivnikom Presanseom. Kad se sve uzme u obzir, izlazi da se Pegi služi istim argumentom kao i Renan: volja je neotuđivo čovekovo dobro, pravo odlučivanja je prirodno pravo ljudskog bića, a samoopredeljenje je samo proširivanje te slobode odlučivanja na ceo narod. Ali to proširivanje nije, kao što smo to videli, lako zamisliti. Ljudska prava su individualna prava. Šta znači izraz "pravo jednog naroda"? Treba li da zamišljamo narode koji postoje i pre nego što su stekli nezavisnost i koji strpljivo čekaju da je steknu? Da nema možda svaka kulturna grupa pravo na samoopredeljenje? Kad bi se to pravo priznalo svako selo moglo bi da odluči da se otcepi, pa čak i – zašto da ne? – svaka porodica.

S druge strane, možemo se zapitati kao se uspeva ustanoviti volja jednog naroda. Ukoliko pretpostavimo da je to volja većine, manjina će morati da joj se povinuje; postupajući tako, njeni pripadnici neće moći da odlučuju po svojoj volji nego će, naprotiv, biti primorani da je se odreknu. U praksi, zahtev za samoopredeljenjem nikada ne postavlja neki narod (retko kada se događa da se većina nekog stanovništva strasno zanima za tako apstraktne stvari), nego samo neka politička grupa koja igra podređenu ulogu u

dotičnoj zemlji onakvoj kakva ona jeste i koja želi da se domogne neke druge, glavne uloge. Pravi problem ovde predstavlja zaštita prava jedinke, ili jedinki ukoliko one pripadaju nekoj podređenoj manjini. Rešenje za njega nije nacionalna država nego pravna država, koja sprečava da jedinka bude kažnjavana samo zato što je njena kultura drugačija. Svako poistovećivanje države sa nekom posebnom kulturnom grupom jasno ukazuje na tlačenje ostalih grupa ("manjina"). I definisanje "naroda" njegovom voljom suočava nas, kao što smo to videli, sa ogromnim teškoćama. Možemo se zapitati da li takvo pozivanje na "pravo naroda" može biti išta drugo osim demagogije. U svakom slučaju, Tokvil je tako o njemu mislio: "Narodna volja je jedna od onih reči koje su smutljivci svih vremena i despoti svih epoha najobilatije zloupotrebljavali" (*O demokratiji u Americi*, I, I, 4, knjiga I, str. 117).

U Deklaraciji o čovekovim pravima ne govori se o pravima narodâ. U duhu Deklaracije je zahtev za valjanom ravnotežom između pravde i slobode, to jest primena izvesnih univerzalnih načela, a nije u njenom duhu etiketa "Francuska" ili "Nemačka" koja će se prilepiti uz taj program. Ali neprestano se pozivajući na "čoveka i građanina", kao da se njihova konvergencija sama po sebi razume, Deklaracija je već doprinosila održavanju te zbrke. Međutim, interes nacije ne podudara se ni sa interesom čovečanstva, ni sa jedinkinim interesom. Pegi s pravom osuđuje nedoslednost onih pobornika humanitarizma koji su, u vreme kada je on živeo, svoju podršku stvari nekih naroda pravdali načelom samoopredeljenja, ali su odbijali da to načelo primene na sve narode, a naročito na alžirski i loranski "narod". Međutim, on greši što primenjivanje tog načela samoopredeljenja u svim slučajevima zahteva u ime potpunijeg primenjivanja Deklaracije o čovekovim pravima. Ako pobornik humanitarizma podržava neku stvar, on će to činiti u ime pravde i slobode, kao što se nekada govorilo, a ne zato što svako udruženje jedinki ima *pravo* da stvori državu, kao što je to Sjejes zahtevao. Ne treba stvoriti ni "Francuski Alžir", ni "Alžirski Alžir", nego demokratski Alžir: to je program koji bi mogao da prihvati branilac čovekovih prava.

Pegi ne previđa to da pravo zajednice može okrnjiti jedinkina prava, ali to mu ni najmanje ne smeta, naprotiv. On se divi Robespjeru i Odboru za spas države zbog strogosti sa kojom su u opasnoj situaciji znali da da uguše glasove onih koji su drugačije mislili i "stranku koja je delovala u interesu tuđinaca" (jadni Kloc!). "Teško stranci koja ne pokori unutrašnje neprijatelje" (str. 116). "U vreme rata postoji još samo jedna politika, a to je politika Državnog konventa" (str. 127), što znači da treba pogubiti izdajnika. "U vreme rata postoji samo jedan režim, a to je jakobinski režim. (...). U vreme rata postoji još samo država, a jedina lozinka je *Živela nacija*!" (str. 131). Pegi je ovo dobro uočio, ali da li to još spada u čovekova

prava? To je korisno za otadžbinu, ali ne za čovečanstvo. Prema tome, Pegi nije u pravu kada u jednom dahu dodaje: "Pravo naroda da odlučuju o svojoj sudbini sastavni je deo sistema čovekovih pravâ (i zbog toga taj njegov deo u potpunosti prihvatam...)" (str. 152-153). Pegi prihvata čovekova prava samo pripisujući im smisao koji je suprotan njihovom stvarnom smislu.

On tada dodaje argument koji smo pomenuli govoreći o Bižou: "Ništa nije tako pogubno kao slabost i kukavičluk. Ništa nije tako čovečno kao odlučnost. Rišelje je čovečan u doslovnom značenju te reči, Robespjer je čovečan" (str. 129). Ali ovakav argument više podseća na svemoć vladara koji vlada po milosti božijoj, koji raspolaže životima svojih podanika imajući na umu ostvarivanje nekih viših namera, nego što podseća na slobodno odlučivanje pojedinačnih subjekata, koje od doba prosvećenosti pa naovamo svi jednodušno smatraju bitnim obeležjem ljudske prirode. Ako treba da branim svoju zemlju, to činim kao građanin a ne kao čovek: odričem se odlučivanja po svojoj volji da bi mogla da se ostvari zajednička volja. Ratovanje nema nikakve veze sa humanitarnim načelima, bez obzira na to što na osnovu njih donosim sud da je izvesni rat pravedan, a neki drugi nepravedan.

Onda kada je stao na stanovište stanovnika Alzasa i Lorene, Pegi se pozvao na zahtev narodâ da im se prizna pravo da odlučuju o svojoj sudbini. Ako se ovo pitanje vidi sa stanovišta Francuske, argumentacija je drugačija: na prvo mesto dolazi zahtev za teritorijalnim jedinstvom. "*Republika je jedinstvena i nedeljiva* – to je stav koji je proizašao iz Deklaracije o čovekovim i građaninovim pravima", podseća Pegi (str. 145), i u pravu je što to kaže: navedena formulacija unesena je u jednu deklaraciju koja je usvojena septembra 1792. a nalazi se na početku ustava iz 1793. godine. Ali, da li je sve što se nalazi u tim deklaracijama i tim ustavima izvedeno iz jedne misli o čovekovim pravima? Možemo sumnjati u to da jeste. Uostalom, u prvom članu prethodnog ustava, izglasanog 1791. godine, stajalo je: "Kraljevina je jedinstvena i nedeljiva" (*Ustavi*, str. 37), i dobro osećamo da razlika između ta dva stava nije bitna. I sam Pegi to konstatuje: "Pečat monarhije, i kraljevine, i stare Francuske ni u jednoj rečenici nije tako vidljiv kao u ovoj formulaciji" (*Novac, nastavak*, str. 145). Ali ako je tako, čemu pominjati duh deklaracije o čevokovim pravima?

Taj kontinuitet između starog i novog poretka, do koga je Pegi veoma držao, počiva na drugim a ne humanitarnim vrednostima, to jest počiva na kultu rada, na dostojanstvu, časti, čestitosti, junaštvu, istrajnosti; rez koji je predstavljala Francuska revolucija nije doveo u pitanje te vrednosti; i po ovom shvatanju Pegi je blizak Mišleu, koji je video neprekinutu vezu između Jovanke Orleanke i Robespjera. "Onaj koji ne predaje utvrđeni grad neprijatelju može da bude republikanac koliko god hoće i nezavisan

od crkve koliko god mu je to drago (...) on će ipak biti daleki potomak Jovanke Orleanke. A onaj koji predaje neprijatelju neki utvrđeni grad uvek će biti samo nitkov, pa čak i da je član crkvenog odbora. Pa čak i da ga krase sve vrline. Od ratnika se ne traži da ga krase vrline" (str. 135). Pegi se sada slaže sa Renanom da su rat i vrlina nespojivi ali se, za razliku od svog prethodnika, opredeljuje za rat a ne za vrlinu. U vezi sa zahtevom da se po svaku cenu brani "jedinstvena i nedeljiva" Republika (ili monarhija), postavlja se i jedan drugi problem, to jest problem koherentnosti. Da li se to načelo doista može združiti sa načelom samoopredeljivanja naroda? Može, ali samo ukoliko Alzašani i Lorenci doista žele da njihove pokrajine ostanu pripojene Francuskoj. Kada bi im, naprotiv, palo na pamet da žele da steknu autonomiju i stvore novu državu, pridružujući se tako baskijskim, bretnoskim ili korzikanskim separatistima, ta dva načela došla bi u protivrečnost, pa bi Pegi morao da se opredeli za jedno od njih (on bi, bez sumnje, pretpostavio državni razlog slobodnom odlučivanju). Očuvanje državnog teritorijalnog integriteta po svaku cenu podrazumeva podređivanje volje jedinki interesima jednog višeg i apstrakatnog entiteta. Kada bi Deklaracija o pravima istovremeno proklamovala aksiom o teritorijalnom jedinstvu (što ona čini) i aksiom o samoopredeljenju (što ne čini jasno), došla bi u protivrečnost sa samom sobom; s druge strane, ni jedan ni drugi aksiom nemaju veze sa načelom čovekovih prava, – da ne kažemo da su u suprotnosti sa njima.

Junaštvo i sažaljenje

Pegi bi hteo da veruje da je prevazišao protivrečnost između humanizma i rodoljublja. "Naš socijalizam", kaže on opisujući početke svog političkog delovanja, "nikako nije bio antifrancuski, nikako nije bio antipatriotski, nikako nije bio antinacionalan (...). On naciju ne samo da nije slabio, ili prigušivao ili bacao u zasenak, nego ju je, naprotiv, uzdizao, činio moralno čistijom (*Naša mladost,* str. 132). "On ne samo da nije niukoliko krnjio legitimna prava nacija, nego je, naprotiv (...) služio glavnim interesima i najlegitimnijim pravima naroda, spasavao ih" (str. 144). Pegijev "internacionalizam" svakako ne nanosi štetu naciji, on čak doprinosi potvrđivanju njenih prava, ali po čemu je to on još internacionalizam i humanizam? Da li je taj kontinuitet išta drugo do *petitio principii.* Da on to nije, zar bi Pegi morao da pribegava sofističkim razlikovanjima, koja bismo pre očekivali da nađemo u Lenjinovim delima. "*Internacionalizam*", kaže on, "koji je bio sistem političke i društvene jednakosti i svetovne pravde i uzajamne slobode među narodima, postao je u njihovim rukama (u rukama socijalista

poput Žoresa) nekakav neodređeni pogrešni buržoaski kosmopolitizam" (*Novac, nastavak*, str. 161). Kosmopolitizam *jeste* internacionalizam; Pegi prosto-naprosto upotrebljava prvu reč onda kada uočava da se internacionalizam sukobljava sa njegovim nacionalizmom, dok drugu reč upotrebljava onda kada taj sukob ne zapaža.

Pegi je spreman da prizna da je svaki narod u pravu kada je nacionalistički nastrojen: to je jedini internacionalistički vid njegovog nacionalizma. On neprijateljima smatra manje nemačke nacionaliste – na kraju krajeva, oni samo vrše svoju dužnost – a više Francuze koji su pobornici humanitarizma, jer oni izdaju nacionalnu stvar. "Prusi su bili samo vojnici, pobednici i osvajači. Oni su iskoristili snagu, snagu koju su im dali rat, pobeda, osvajanje. Ali prezirem i mrzim, očima ne mogu da vidim one bedne Francuze koji su prodali dve pokrajine da bi tako okončali rat" (str. 126). Ovakav stav svojstven je doslednom, mada retkom nacionalizmu koji, posmatrajući je sa nacionalnog stanovišta, prihvata relativnost vrednosti.

Ali može li se javno zastupati taj nacionalizam i verovati da postoje izabrani narodi? Pegi bi hteo da spoji ta dva stava koje je toliko teško spojiti. "Zacelo je, možda, najveća tajna zbivanja, najteži problem u istoriji to što postoje čitavi narodi koji imaju posebnu cenu, vrednost, koji su predodređeni da igraju značajnu ulogu u istoriji, (...) kao i to što su čitavi narodi, toliki drugi narodi, ogromna većina naroda, gotovi svi narodi predodređeni da žive u mûku i senci (...) što postoje (...) čitavi narodi koji su izabrani za izvesno vreme, a možda i za duže vreme" (*Naša mladost*, str. 3-4). Pegi je spreman da uvidi da je to teško shvatiti, ali ne i da posumnja u ideju o postojanju izabranih naroda. E, sad, među tim narodima Francuska – zar se tome treba čuditi? – zauzima prvo mesto: idući još dalje od Mišlea, Pegi vidi u Francuskoj jedinstven primer, kako u svetovnoj istoriji, tako i u istoriji hrišćanstva (pritom ne haje za to što je sama ideja o postojanju izabranog naroda potpuno tuđa hrišćanstvu). Ona danas treba da udovolji "svom hrišćanskom poslanju u svom slobodarskom poslanju. Francuska nije samo najstarija kći katoličke crkve (...) nego i u području svetovnog života ima neku vrstu naročitog naporednog poslanja, ona je neosporno neka vrsta zaštitnice i svedokinje slobode u svetu (a često i zemlje koja zbog nje postaje mučenica)" (*Novac, nastavak*, str. 166). Ostavljajući po strani sadržinu tog ideala, to jest slobodu, ne vidimo po čemu se, dospevši do te tačke, Pegijev nacionalizam razlikuje od bilo kog etnocentričnog i šovinističkog nacionalizma: čim se odrekne svoje unutrašnje koherentnosti – a to znači čim se odrekne integralnog relativizma – taj nacionalizam postaje sasvim običan.

Izvesnu slobodu jedinke humanizam uzdiže do načela. Proglašavajući interes nacije za najvišu vrednost, Pegi osporava tu slobodu i raskida sa humanističkim načelima. On to čini zato što ne veruje u individualnu slobodu

već u nacionalni determinizam. "Čoveka ne određuje ono što čini, a još manje ono što govori, nego je ljudsko biće najdublje određeno onim što jeste" (*Novac*, 1913, str. 40). Ali šta *je* jedan čovek? "Jednog čoveka čini njegovo poreklo, ono što on jeste. On nije ono što čini za druge" (str. 41). Međutim, čovek dela zahvaljujući svojoj volji, a *jeste* zahvaljujući delovanju svog porekla; ako bivstvovanje u tolikoj meri preteže nad činjenjem, malo šta ostaje od slobodne volje.

Na jednoj svojoj čuvenoj stranici Pegi se obara na Kantovo učenje o moralu, po kome se moralna vrednost nekog delovanja sastoji u mogućnosti njegovog univerzalizovanja. "Kantizmu su čiste ruke, *ali on nema ruke*" (*Viktor-Mari, grof Igo*, str. 246). "Koliko naših postupaka ne bi mogli biti proglašeni za opšti zakon, za koji to upućivanje nema čak nikakav smisao, a to su oni postupci do kojih najviše držimo, bez sumnje jedini do kojih držimo; to su drhtavicom, grozničavošću i treperenjem praćeni postupci, koji nimalo nisu nalik onim postupcima koje Kant preporučuje, postupci što su praćeni užasnim nespokojstvom; to su možda naši jedini valjani postupci" (str. 247). Pegi je svakako u pravu kada kaže da univerzalizujuća etička načela ne mogu objasniti veliki deo našeg života – koga se ne samo ne treba odreći, neko ga, naprotiv, treba voleti, jer je to onaj deo u kome živimo najintenzivnije, ispunjeni grozničavošću i drhteći. Zašto da nastojimo da ne uprljamo ruke ako zbog tog nastojanja gubimo svaki dodir sa životom? Ali može li se zahtevati da se ti postupci, koji su svakako uzbudljivi, uz to smatraju i "valjanim"? To što u životu postoji nešto drugo a ne etika ne znači da za etiku više ne ostaje ni najmanje mesta, niti da to drugo, ma kakvo da je, treba da zameni etiku. Intenzivnost ne znači – osim ako korenito ne izmenimo značenja reči, ali ne vidimo kakvu bi korist to donelo – valjanost; pre bi se reklo da valjanost (ili, u nekim drugim okolnostima, pravda) treba da služi zadržavanju u izvesnim granicama, ograničavanju načela inatenzivnosti, koje ne može potpuno samo da uređuje život države.

Suočen sa neminovnošću da se opredeli za jedan od ona dva velika oprečna sistema, to jest – da se poslužimo njegovim rečima – sistema zasnovanog na životu i sistema zasnovanog na pravdi, Pegi se naposletku opredeljuje, još jednom protivrečeći samom sebi, za sistem zasnovan na životu, na čijem je vrhu intenzivnost (drhtavica). Na njegovoj lestvici vrednosti pravo je ispod života, a junaštvo, rat i zanos ne moraju više da brinu o tome šta je dobro, ni o tome šta je pravedno. Pegijev način izražavanja verno odražava to opredeljenje: on je strastan, grozničav, zvonak, emotivan, protivrečan, pristrasan, nepravedan. Pegi se, kako u svom životu tako i u svojoj pogibiji opredelio za intenzivnost nasuprot razumu. "Ova rasprava ne vodi se između junaka i svetaca", kaže on, "nego se ova borba vodi protiv intelektualaca, prortiv onih koji podjednako preziru junake i svece"

(*Naša mladost*, str. 32). Sto pedeset godina ranije, u delu *Duh zakona*, Monteskje je već bio uporedio ratnike i svece da bi im suprotstavio, ne intelektualce nego sklonost ka umerenosti, i sâm se za nju opredelio. U najvećoj meri srećni i u najvećoj meri nesrećni ljudi podjednako su skloni da budu nemilosrdni, što vidimo na primeru kaludera i osvajača. Blagost i sažaljenje izviru samo iz zlatne sredine i mešavine sreće i nesreće" (VI, 9). Pegijev sistem je, u suštini, pre svega sistem u kome blagost ima manju vrednost od grozničavosti.

Posledice nacionalizma

Nacionalizam protiv humanizma

U kojoj se meri nacionalizam udaljio od humanističkih ideala možemo još jednom osmotriti na primeru Morisa Baresa. *Protiv stranaca* naslov je brošure koju je on objavio 1893 (a koju je uključio i u *Prizore i učenja nacionalizma*). On polazi od alarmantne konstatacije o "ogromnom talasu koji samo što nije preplavio našu rasu" (t. II, str. 189). U Francuskoj ima previše stranaca; a za jednog nacionalistu rečenica "osudivati strance" ne Italijane u Italiji, već Italijane u Francuskoj predstavlja tautologiju. "Stranci nas truju poput parazita" t. II, str. 161 , jer nas skreću sa puta koji nam je odredila vlastita tradicija. Suočeni s tom situacijom, moramo reagovati dvojako. S jedne strane, strože postupati sa strancima: Bares stoga propoveda "proterivanje svih stranaca koji padaju na teret dobrotvornih ustanova" (t. I, str. 198); one koji su još uvek zdravi, te im uspe da ostanu, treba sprečiti da dobiju francusko državljanstvo; oni, najzad, kojima to pode za rukom ne bi smeli uživati gradanska prava, koja bi morala biti dostupna tek njihovim potomcima. Rečju, "ideja domovine podrazumeva nejednakost, ali nauštrb stranaca, a ne, kao danas, nauštrb pripadnikâ vlastitog naroda" t. II, str. 193. S druge pak strane - a to bi bila pozitivna strana ovog programa - treba dati privilegije starosedeocima: "Lepo zvuči kad se kaže da je Francuska dom za svakoga, ali neka ona najpre bude dom za naše" (t. II, str. 188).

Baresovo polazište, samo po sebi, nema u sebi ničega što bi nas odbijalo: čim neka država jednima, a ne i drugima, nametne izvesne dužnosti i pruži izvesna prava, ona više ne može dozvoliti sebi da ne pravi razliku između svojih gradana i stranaca. Medutim, tim administrativnim razlikovanjem očigledno se ne podrazumeva da stranci truju francusku krv ili da su paraziti. Nemoguće je, medutim, tražiti od Baresa da se odrekne svoje ksenofobije: ksenofobija postoji, te prema tome sve ono što jeste samim tim treba da bude. "Ideje koje smo upravo izneli *protiv stranaca* saobrazne su najdubljim osećanjima koja postoje u ovoj zemlji" (t. II, str. 205).

Baresova judeofobija još je iracionalnija. Fizičke osobine Jevreja čine mu se prepoznatljivima već izdaleka; njihove moralne osobine, nasuprot moralnim osobinama Francuza, jednostavno su odvratne. Jevreji su krivi što se nisu stopili s nacijom, što su u svakoj zemlji ostali kosmopoliti; za njih "biti stranac" ne znači prolazno već suštinsko stanje: ne samo da nisu "kod kuće", kao što je slučaj sa italijanskim ili poljskim emigrantima, već to "kod kuće" - uopšte nemaju; oni su bića bez domovine, dok je čovek samo ono što domovina od njega napravi; oni, dakle, nisu ništa. Sem ukoliko ne mislimo, kao Tusnel i Mišle, da je njihova domovina londonska Berza. "Jevreji nemaju domovinu u smislu u kome mi to podrazumevamo. Domovina za nas to je tle na kom smo ponikli, to su naši preci, to je zemlja naših mrtvih. Za njih je to mesto gde se najviše mogu okoristiti" t. I, str. 67. U slučaju potrebe, Bares je mogao da opravdava svoju judeofobiju postojanjem te "strasti" i u francuskom pučanstvu;evo kako on sam opisuje jedan prizor do koga je došlo na jednom suđenju. Tu je "g-đa de Martel, ... savršen primer francuske ljubaznosti i spontanosti ... *G. predsednik*: Vaše zanimanje? Odgovor: Antisemita" (t. I, str. 268).

Baresova ksenofobija i judeofobija proističu iz njegovog nacionalizma. On bi, međutim, hteo da dokaže da je njegova doktrina u skladu i sa humanističkim načelima iz 1789. Na koji će način to pokušati? Bares dobro zna da se ta načela zalažu za univerzalizam. "Uloga filozofije XVIII veka i Francuske revolucije bila je u tome što su one utemeljile društvo na prirodnom pravu, to jest na logici. Filozofi i pravnici obznanili su da su ljudi svuda isti, da imaju prava samim tim što su ljudi: otuda *Deklaracija o pravima čoveka i građanina*" (t. II, str. 171). Ali taj princip, koji je Bares spreman da prihvati, ničim ne prejudicira, smatra on, način na koji narodi organizuju vlastiti život. Istorija je, međutim, pokazala da su se osećanje nacionalne pripadnosti i nacionalizmi razvili kao posledica i pod uticajem revolucije. Kako objasniti tu činjenicu? Reč je o tome da je revolucija" ustanovila pravo narodâ da upravljaju samima sobom" (t. II, str. 53). To je argument koji smo već podrobnije razmotrili povodom Renana i Pegija, i o kome sada znamo da počiva na pogrešno postavljenoj analogiji između pojedinca i naroda;ali čak i da je valjan ne bi opravdavao ovakvo tumačenje nacionalističkog načela, u smislu da druge treba prezirati i odbacivati. Između nacionalizma i ksenofobije ne postoji odnos istovetan onome koji se može uspostaviti između nacionalizma i humanizma...

Nacionalizam, kao i rasizam, pretpostavlja neprijateljski stav prema drugima. Ali to ne znači da između nacionalizma i rasizma ne postoje i značajne razlike. Nacionalizam prirodno vodi ka ksenofobiji o tome jasno svedoči sam naslov Baresove brošure, *Protiv stranaca*, kao i to što ju je uvrstio u svoju knjigu o nacionalizmu. Pojam stranca, međutim, ne kaže ništa o fizičkim karakteristikama inkriminisanog pojedinca;stranci su, jednostavno,

svi oni koji nisu *građani*. No zato rasista vidi čoveka a ne građanina; američki Crnci ili Jevreji pripadaju istoj naciji kao i neki član Kju-Kluks-Klana, ali ne i istoj "rasi". Dok svoju nacionalnu pripadnost možemo promeniti, rasnu ne možemo (prvi pojam je moralne, a drugi fizičke prirode). Nacionalista se kreće na jednom jedinom planu, čak i kad menja oblast: svoje moralne ocene on vezuje za razlike u političkom statusu i kulturnoj pripadnosti. Rasista, pak, dovodi u vezu dva plana, izjednačujući moralne sa fizičkim osobinama. Te konceptualne razlike su značajne čak i uprkos tome što na planu osećanja i vrednovanja nacionalizam i rasizam često idu ukorak: to što je nacionalist ksenofob ne sprečava Baresa da bude rasist antisemit ;a u tome on nije usamljen - daleko od toga.

Primer Baresa, poslednjeg u nizu koji je bio započet Sjejesom, pokazuje načelnu nespojivost patriotizma i humanizma - čak i uprkos svim nastojanjima zagovornikâ jednog i drugog da nas ubede u suprotno. Sjejes proizvoljno zaključuje da su zahtevi nacije nužno u skladu sa prirodnim pravom. Čim vide da su u pitanju interesi zemlje, revolucionari se smatraju obaveznima da napuste svoju humanističku retoriku; njihovo flertovanje sa "partijom stranaca" kratkog je daha. Tokvil ne nalazi ništa loše u patriotizmu, prvenstveno zato što smatra da je on suprotan preteranom egoizmu pojedinaca u demokratiji; a zatim i stoga što on prenosi u odnose među zajednicama princip slobode pojedinca, ne vodeći pri tom računa o nepostojanju jedne "vrhovne volje"; to ga navodi da u praksi, svojim skupštinskim istupima o Alžiru, protivreči teoriji iz *Demokratije u Americi*. Mišle izjavljuje da je Francuska sušto otelotvorenje univerzalnih vrednosti. Renan odbacuje patriotizam, ali ne odvaja politički aspekt nacije od kulturnog, što ga navodi da od pripadnika jedne nacije zahteva ne samo volju za zajedničkim delovanjem u budućnosti već i postojanje zajedničke prošlosti. Pegi iz prava čoveka pogrešno izvodi zaključak o pravu narodâ na samoopredeljenje, čemu dodaje i zahtev za ostvarenjem "jedne i nedeljive republike" koji protivreči upravo spomenutom "pravu", a takođe ne može proishoditi iz pravâ čoveka. Najzad, Bares, koji takođe brka kulturni element sa političkim, stavlja znak jednakosti između već problematičnog prava na samoopredeljenje i najnetolerantnijeg patriotizma, onoga koji se tako reći ne razlikuje od rasizma i ksenofobije. Izvršivši ovako smotru najubedljivijih ideologa nacionalističke doktrine u Francuskoj, možemo zaključiti da još niko nije dokazao legitimnost patriotizma polazeći od humanističkih načela.

Ali zar patriotizam ne treba da bude procenjivan kao takav, nezavisno od bilo kakvog humanističkog opravdavanja? Ako se složimo da pod patriotizmom ne podrazumevamo zainteresovanost za svoju kulturu, ni izraženu volju da živimo u jednoj zemlji (te da se stoga pokoravamo njenim zakonima), već opredeljenost za svoje u odnosu na druge ("nacionalna

opredeljenost"); drugim rečima, ako pristanemo da razdvojimo različita značenja reči "nacija", onda to procenjivanje postaje problematično. Jer ne možemo zaboraviti da se nacionalne strasti nalaze u začetku svih ratova koje je Francuska vodila u tom istom periodu: kao što nam pokazuje primer Pegija pre nego ono što on tvrdi , od patriotske izjave do objave rata put nije dug. Ako polje posmatranja proširimo i na Nemačku, moramo konstatovati da je nacionalizam jedan jod glavnih sastojaka ideologije koja je dovela i do drugog svetskog rata. Ali ostanimo u Francuskoj. Između Napoleonovih pohoda i kraja prvog svetskog rata prošlo je stoleće krvavih ratova: njih je utoliko lakše bilo prihvatiti što su se predstavili ukrašeni prestižom Francuske revolucije i humanističkog ideala. Ideologija možda ne proizvodi ratove, ali im pomaže da postanu popularni, da budu prihvaćeni od svih.

Ovde bi trebalo dodati da "humanistički nastrojeni" patrioti nose posebno veliku odgovornost. Patriota koji je samo patriota deluje neprikriveno: s njim unapred znamo na čemu smo. Patriota koji nastupa s pokrićem republikanskih vrlina i humanističkih principa, i to u zemlji u kojoj su to najdublje poštovane vrednosti, zaslužuje dvostruku osudu. Od trenutka kad ljubav prema domovini počinje značiti odbacivanje drugih ljudi, on postaje potencijalni uzročnik sukoba. Gledišta Mišlea i Morasa suprotna su kad je reč o idealnom političkom režimu (republika ili monarhija); ali njihovi nacionalizmi su jednaki. Međutim, sa etičkog stanovišta, razlika se ponovo javlja: ona proističe iz stepena lucidnosti (ili iskrenosti) jednih i drugih; a to je i te kako značajno.

Ali kao što je, između ostalih, govorio i Arto, ono što važi za "ljubav prema domovini" ne mora biti obavezno primenjivo i na privrženost nekoj nacionalnoj kulturi. U francuskoj tradiciji, ne zaboravljajući pri tom ni Monteskjea ili Tena, relativno se malo razmišljalo o ulozi kulture, bez sumnje zato što ta tradicija voli da zamišlja sebe kao direktno (te prema tome i privilegovano) otelotvorenje univerzalnog; a međutim, bilo bi bolje da su patriotske strasti bile upotrebljene za upoznavanje i obogaćenje te nacionalne kulture. Kad bi duh pojedinca zaista bio *tabula rasa*, taj pojedinac nikada ne bi bio u stanju da se orijentiše u beskrajnoj - simultanoj i sukcesivnoj - raznovrsnosti sveta, niti da znatnije odmakne u svom nastojanju da konceptualizuje sve oko sebe. Srećom po njega, on ulazi ne direktno u svet nego u jednu kulturu, to jest u jednu interpretaciju sveta, dakle u jedan poredak; na taj način ogroman deo posla koji ga je čekao već je obavljen. Kultura je klasifikacija sveta koja nam omogućuje da se u njemu lakše orijentišemo; ona je sećanje na prošlost svojstveno jednoj zajednici, što podrazumeva i kodeks ponašanja u sadašnjosti, čak i jedan skup strategijâ za budućnost. A kao što "sveopštu" ljubav možemo upoznati tek ako smo prethodno upoznali ljubav prema svojim bližnjima, tako isto

možemo steći uvid u univerzalni duh samo ako smo prethodno upoznali neku posebnu kulturu: ono što važi za oblast afektivnog važi isto tako i za oblast spoznajnog.

Jasno je, dakle, da je onaj koji temeljnije poseduje jednu kulturu u prednosti pred onim koji je ne poznaje; i da bogatija kulturna tradicija predstavlja adut za pojedinca. To nipošto ne znači da joj se on mora poslušno potčinjavati, niti da nikad ne sme kršiti njene zakone; uostalom, i sama želja da se izmakne zakonima može da proizlazi samo iz svesti o njihovom postojanju. O tome nam rečito govori primer pesnika. Deo kulture kojim se on bavi jeste jezik. Što bolje on poznaje sve mogućnosti jezika to dalje može da dopre u izvršenju svog zadatka. To uranjanje u posebno može da postane cilj za sebe (prikupljanje retkih izraza, idiomatskih obrta); ali, kod velikih pesnika ono, i samo ono, vodi do univerzalnosti; to što vlada najbogatijim rečnikom i najiscrpnijim poznavanjem engleskog jezika ne oduzima Šekspiru svojstvo jednog od najuniverzalnijih pisaca u istoriji književnosti.

Nesreća je, dakle, izgubiti neku kulturu. Bares je grešio kad je govorio o "iskorenjivanju", svodeći ljudsko na vegetalno kao što je i Simona Vejl, u jednom razmišljanju koje je, međutim, bilo beskrajno širokogrudije, pogrešila što je preuzela taj izraz ; ali istina je da postoji problem *dekulturacije*. To nije specifično nacionalni fenomen, jer, kao što smo videli, i sama kultura je često infra- ili supra-nacionalna. Stoga uzroci dekulturacije nisu, kako se ponekad tvrdi, nužno povezani sa pogodnostima međunarodnih komunikacija karakterističnih za moderni svet. U svakom slučaju, grešili bismo zamišljajući ljudska bića kao urođeno monokulturna: u geografskom pogledu, istina, kulture zadiru jedna u drugu, ali u socijalnom pogledu one se mešaju, i svako od nas nužno pripada većem broju nižih celina - zavisno od svog porekla, profesije, uzrasta...; pluralnost kultura ne bi smela ni da nas čudi ni da nas degradira. Stoga je *projekt* o nekakvoj plurikulturnoj državi, o kome nam danas ponekad govore, pomalo izlišan: plurikulturalizam nije nikakav čarobni štapić, kao ni, uostalom, nekakva opasnost, već jednostavno stvarnost svih postojećih država. Za razliku od vernosti koju zahteva patriotizam, kulturne pripadnosti mogu postati mnogobrojne. Uostalom, emigrant strasno čuva svoju kulturu baš zato što je daleko od nje, a putnik ne mora da napusti svoje običaje zato što je upoznao običaje drugih. Kao što kaže Simona Vejl, kad vrstan slikar izađe iz muzeja koji je posetio njegova originalnost biva još izrazitija; jedna kultura postaje bogatija u dodiru sa drugima. Ali zato kretanje unutar iste zemlje, koje prati industrijalizaciju snažno doprinosi uništenju lokalnih kultura. Doduše, u naseljima-spavaonicama iz predgrađa zaista postoji jedna nova kultura i uspostavljaju se, makar u početku, neke nove tradicije, ali one su beskrajno siromašnije od onoga što su istisnule.

Akulturacija je pravilo, ne izuzetak; čovek se ne rađa recimo kao Francuz, on to postaje. A jednu kulturu možemo steći između dvadesete i četrdesete godine, mada je to lakše postići između nulte i dvadesete. U svojoj novoj kulturi pojedinac se može isto tako ugodno osećati kao i u svojoj izvornoj; i više od toga, može se koristiti dvostrukim statusom učesnika i posmatrača. Ta mogućnost je ograničena samo trajanjem ljudskog života: učenje kulture je znatno sporije od učenja jezika. U jednom životu možemo steći dve, možda i tri kulture - ne i više. Uvidamo razliku između bića koje ima više kultura, koje se dobro oseća u dvema kulturama, i bića koje je izgubilo kulturu, zaboravilo svoj rodni jezik a nije naučilo jezik zemlje za koju se opredelilo. Stekavši drugu kulturu nisam bitno promenio svoju početnu situaciju; ali zato gubitak moje jedine kulture vodi osiromašenju, čak i nestanku mog sveta.

Sada naziremo kojim pravcima bi mogao da se usmeri "kulturni nacionalizam". Ali vratimo se, nakratko, "građanskom nacionalizmu".

Opravdavanje kolonijalizma

Patriotizam je možda od XIX veka izvor ratova u Evropi; no da li je on takođe izvor onog specifičnog oblika sukoba kakav su kolonijalni ratovi? Znamo da se tu Francuska posebno ističe (još od okupacije Egipta i zlokobne Leklerkove ekspedicije na Haiti, preko ratova u severnoj Africi, crnoj Africi i Indokini, do "pacifikacije" Maroka). Možemo konstatovati da su pobornici kolonizacije u prvo vreme spremni da upotrebe sve što služi njihovoj svrsi, da iskoriste ideologiju koja im je pri ruci, ne uznemirujući se skrupulama o doslednosti. Delo čiji je autor Pol Leroa-Bolije, veliki teoretičar francuske ekspanzije, *O kolonizaciji kod modernih naroda*, pruža primer eklektičkog nagomilavanja takvih argumenata koji bi, prema svakoj logici, bili nespojivi (Leroa-Bolije nalazi svoju izvornu inspiraciju u Renanovom pozivanju na carsko osvajanje, u "Intelektualnoj i moralnoj reformi"). Ali razmotrimo radije te argumente jedan po jedan, kod onih pristalica kolonizacije koji ostaju dosledni sebi.

Najpre treba konstatovati da postoji jedna *univerzalistička* ideologija kolonizacije. Nju možemo ustanoviti već kod pisaca iz perioda pre velikih pohoda, koji neposredno pripadaju filozofiji veka Prosvećenosti, kao što su Kondorse ili ideolog De Žerando. Kondorse je ubeđen da postoji jedna jedinstvena lestvica civilizacijâ i da se na njenom vrhu nalazi "civilizacijsko stanje do koga su dospeli najprosvećeniji, najslobodniji narodi, oni koji su se najpotpunije otarasili predrasuda, Francuzi i Anglo-Amerikanci"; dok

postoji "ogromno rastojanje koje razdvaja te narode od ropskog položaja Indijanaca, od varvarstva afričkih plemena, od neznanja divljaka " (*Skica za istorijski prikaz napretka ljudskog duha*, str. 254). Progres je, po Kondorseu, postepeno oslobađanje od predrasuda, a njegovi zemljaci i savremenici najdalje su otišli na tom putu.

Pišući, 1800-te svoj memoar namenjen putnicima u daleke zemlje, *Razmišljanja o različitim metodama koje treba slediti u proučavanju primitivnih naroda*, Žozef-Mari de Žerando i sam izražava ono što će ideolozi preuzeti iz nasleđa enciklopedista. Za njega je očigledno da postoje "narodi koji pripadaju veoma različitim stupnjevima civilizacije ili varvarstva" (str. 128); zato on smera da "sačini tačnu skalu različitih stupnjeva civilizovanosti" (str. 131). Tu ćemo razlikovati narode koji su još blizu početku od onih koji teže savršenstvu; kriterijumi su, ponovo, racionalnost i socijalizovanost, te prema tome i razvoj tehnike: nevladanje vatrom "bez sumnje svedoči o stupnju koji je najdalji od civilizacije" (str. 162).

De Žerando ne prezire divljake zato što nisu civilizovani; ali je prema njima snishodljiv, upravo kao što bismo mogli biti prema vlastitim precima koji su ljudi iste vrste kao i mi, ali su u odnosu na nas inferiorni. Ta asimilacija divljaka sa precima (stara barem koliko i Tukidid) dobija ovde sasvim nov značaj. Pohađajući divljake, "mi u izvesnom smislu bivamo preneti u rana doba naše vlastite istorije (...). Putnik-filozof, ploveći ka najudaljenijim krajevima zemlje, prolazi u stvari kroz niz različitih doba; on putuje u prošlost; svakim svojim korakom on prelazi jedan vek". Eto zašto vredi posvetiti se proučavanju divljaka: među njima naše osobenosti "moraju na još vidljiviji način doći do izražaja" (str. 131).

Međutim, kao ljudi dosledni duhu doba Prosvećenosti, Kondorse i De Žerando veruju da je neophodno uspostaviti jednakost među svim ljudima; oni će, dakle, biti "voluntaristi" i, u još užem smislu, reformisti i vaspitači koji nastoje da evropsku civilizaciju, izvozeći je, raširc po svim delovima sveta. Obraćajući se crncima, Kondorse proklamuje: "Priroda vas je stvorila da biste imali isti duh, isti razum, iste vrline kao i belci" ("Razmišljanja o ropstvu crnaca", str. 63), a u Skici izjavljuje da su "ljudi iz svih podneblja jednaki i braća voljom prirode" (VIII, str. 183), što podrazumeva "ukidanje nejednakosti među nacijama" (X, str. 252).

Kondorse je, videli smo, sanjao o postepenom ujedinjenju čitavog sveta, o ujednačavanju zakonâ, o homogenizaciji čovečanstva. Način za ostvarenje te sveopšte i homogene države jeste širenje duha Prosvećenosti. "Već dugo zaokupljen razmišljanjem o načinima da se poboljša sudbina čovečanstva, nisam mogao izbeći pomisao da u stvari postoji samo jedan: ubrzati napredak prosvećenosti", piše Kondorse ("O uticaju američke revolucije na Evropu", str. 30). I tako je nastao moderni kolonijalistički projekat koji, budući bliži snovima širitelja hrišćanstva nego praksi konkvistadora iz XVI

veka, ne teži okupaciji i potčinjavanju nego uključenju kolonizovanih zemalja u ostvarenje jedne univerzalističke zamisli, a time i njihovom uzdizanju do nivoa metropole. Taj je projekat u skladu sa Kondorseovom željom da vidi ostvarenje Utopije u vlastitoj zemlji; a i jedno i drugo proističe iz njegovog uverenja da je struktura društva transparentna, te da se, prema tome, na nju lako može delovati: jednom uzroku uvek odgovara jedna - i samo jedna - posledica.

Uklanjanje divljaštva sa lica zemlje predstavlja uzvišenu misiju evropskih nacija. "Nije li stanovništvo Evrope dužno (...) ili da civilizuje ili da uništi, čak i bez osvajanja, divlje narode koji u svetu još uvek zauzimaju prostrana područja?" (*Skica*, str. 255-256). Ili da civilizuje ili da uništi! Taj se projekat ipak ne podudara sa istrebljivanjem koje su praktikovali konkvistadori, ni sa institucijom ropstva koja je u to vreme još uvek imala zagovornike: reč je o tome da se te populacije približe našim. To će uspešno sprovesti kolonizatori, "umešni ljudi"; time će sadašnja "razbojnička tržišta postati građanske kolonije koje će Afrikom i Azijom širiti načela i primer evropske slobode, prosvećenosti i razuma". To bi, očigledno, bilo u skladu sa interesima i željama dotičnih populacija, tih "mnogobrojnih naroda koji, da bi se civilizovali, čekaju samo da budu poučeni" (str. 257).

Za De Žerandoa, "pružiti im ruku da bi se uzdigli do jednog srećnijeg stanja" značilo bi delovati iz "filantropije", što bi doprinelo "uspostavljanju uzvišenih spona univerzalnog društva" *(Razmišljanja*, str. 132). Jer za njih nema drugog načina za ostvarivanje napretka: "Oni mogu da se civilizuju samo uz našu pomoć" (str. 163). Te divljake treba obučiti iz poljoprivredne tehnologije, otvoriti njihovu zemlju slobodnoj trgovini, i niko neće žaliti što se "narodi Evrope (...) slobodno rasprostiru po najlepšim krajevima" (str. 168), jer im se De Žerando obraća sledećim rečima: "Vi [koloni] težite samo sreći svih, ugledu stečenom time što ste korisni" (str. 169). Ta kolonizacija se i kod njega razlikuje od ratova koje vode "gramzivi osvajači": ona je delo novih "mirotvoraca i prijatelja" (str. 169). Jer i sama upotrebljena sredstva su sasvim drukčija: nije više reč o uništavanju ili bacanju u ropstvo, već o "obazrivom i korisnom uticaju na te napuštene narode" (str. 163). Uostalom, oni ne mogu a da i sami ne zatraže od nas takvu intervenciju. "Osvedočen ... o našoj superiornosti, možda će nas pozvati k sebi da ga naučimo putu koji će ga dovesti do našeg blagostanja" (str. 163).

Te reči napisane su pre velikog perioda modernog kolonijalizma, pa bi danas bilo previše olako ironisati pred naivnošću tog projekta. Zašto se kolonizacija nije odvijala u skladu sa idiličnom vizijom Kondorsea i De Žerandoa? Među mnogobrojnim razlozima pomenućemo tri. Prvo, našim je filozofima nepoznat sukob između čoveka i građanina, te zamišljaju da će države voditi politiku koja će biti u interesu čitavog sveta - što je, da tako kažemo, isključeno po definiciji. Drugo, njihova predstava o univer-

zalnom je snažno osenčena etnocentrizmom: kulturu drugih oni uglavnom vide kao različitu od naše, a ne kao koherentnu celinu. Najzad, treće, i kao posledica prethodnog, oni svaku kulturu prikazuju kao zbir izvesnog broja izdvojenih osobenosti a ne kao strukturu: zamišljaju da je moguće promeniti jednu osobenost (uvesti u poljoprivredi neki tehnološki postupak), a da se time ne moraju promeniti i druge; ili pak, poveriti vlast kolonima kako bi oni gradili puteve, a ne bojati se pri tom da će se oni njom poslužiti za druge ciljeve. "Prenesite im naša umeća, a ne primer naših poroka", savetuje De Žerando budućim kolonima, "naša znanja, a ne naš skepticizam" (str. 132); ali šta ako je jedno neizbežno naličje drugog? Društvene činjenice, mada ne oblikuju savršeno homogenu celinu, međusobno su povezane, te jedna promena povlači za sobom i druge, nepredviđene ili neželjene. Tako se neosporno dobre namere Kondorsea ili De Žerandoa na kraju pokazuju jalovim.

Pored "humanističkih" opravdavanja kolonizacije nalazimo i mnoga druga. Videli smo da *scijentizam* ne bi trebalo brkati sa humanizmom; a upravo će argumente scijentističkog tipa pružiti jedan Ž.-M. de Lanesan, teoretičar i praktičar kolonizacije (on će biti guverner Indokine, ali istovremeno botaničar i profesor na Medicinskom fakultetu u Parizu). On počinje sasvim izdaleka: čak od ljudske prirode. "Reč je o prirodnoj radoznalosti koja navodi čoveka da prekorači granice zemlje u kojoj je rođen kako bi istražio ostatak sveta; reč je o želji koju oseća svaki narod da proširi sferu svog uticaja; reč je, najzad, o težnji ka fizičkom i duhovnom uživanju što ga donose pobede i osvajanja, kao i sva ta zloupotreba sile kojom čovek zadovoljava svoju potrebu za prevlašću i slavom" *(Principi kolonizacije*, str. 1-2).

Tamo gde je reč samo o prirodnim potrebama i željama, svaki vrednosni sud je očigledno neumestan. "Ljudske rase odvajkada guraju i potiskuju jedna drugu u neprestanoj borbi koja se uvek završava uništenjem starijih i nesavršenijih, a trijumfom mladih i savršenijih rasa. Ja ne raspravljam, već konstatujem jedan životni zakon." (*Francuska Indokina*, str. 53). U takvoj predstavi, na koju u jednakoj meri utiču rasističke teorije i socijalni darvinizam, samo najbolje prilagođeni mogu da prežive. Bilo bi uzaludno pobuniti se protiv neprikosnovenog zakona prirode: to je "fatalnost koja je u prirodi stvari" *(Kolonijalna ekspanzija Francuske*, str. XXI), "neizbežno i nužno ispoljavanje životne snage tih naroda" (str. XXIII).

S tog stanovišta, istorija čovečanstva se poistovećuje sa istorijom kolonizacije, to jest sa seobama i razmenama; savremena bitka za nova tržišta i za sirovinske rezerve samo je ishod - koji je, zahvaljujući svom prirodnom poreklu, postao bezopasan - onog prvog poriva koji je naveo ljudsko biće da prekorači prag svoje kuće. Najsavršenija rasa neminovno će biti pobednik, jer se njeno savršenstvo poznaje upravo po njenoj sposobnosti da do-

bija bitke (podrobnije smo taj argument razmotrili povodom Gobinoa). "Što je neka rasa savršenija, to više ona teži da se proširi;što je inferiornija, to više je vezana za tle gde živi", kaže Lanesan *(Principi kolonizacije*, str. 6). "Svet će jednog dana pripasti rasi koja će biti najrasprostranjenija na njegovoj površini, a čitava istorija čovečanstva svedoči da će to neizbežno biti najsavršenija rasa od svih koje su živele na zemlji" (str. 48).

Ovakvo hijerarhizovanje rasa vodi do paradoksa koji je takođe prisutan kod Gobinoa (a izričito ga pominje, videli smo, Levi-Stros), i koji se sastoji u tome što se ukrštanje rasa vrednuje kao znak superiornosti, a istovremeno osuđuje kao opasnost od dekadencije. Lanesan se nada da će se izvući tako što će razlikovati povoljno mešanje krvi, ono sa superiornim rasama, neophodno za "vitalnost rase" (str. 129), od nepovoljnog, onog sa inferiornim rasama; preporučljivo je, razume se, samo ono prvo. A svi znaju koja je rasa superiorna. "Evropska rasa (...) , koja je sasvim neosporno, antropološki gledano, najsavršenija od svih ljudskih rasa, već se raširila do svih tačaka zemaljske kugle bez izuzetka" (str. 16). Ali ako je ona najbolja, onda svako mešanje s drugima za nju može biti samo štetno? Gobino, u svom pesimizmu, biće u ovom pitanju dosledniji. Kako god bilo, politika kolonizacije ovde se zasniva na jednoj scijentističkoj i rasističkoj doktrini koja je u suprotnosti sa humanističkim stremljenjima.

Najzad, ma koliko to moglo izgledati iznenađujuće, teze *relativista* takođe se mogu prilagoditi politici kolonizacije. Pogledajmo Baresa, za koga su karakteristični, s jedne strane, pohvala "ukorenjivanju", očuvanje prošlog, konzervatizam, a s druge strane, podrška imperijalističkoj politici kolonijalnih zemalja kao što je Francuska, politici koja neosporno doprinosi nacionalnoj veličini, ali koja u isti mah druge ljude pretvara u "iskorenjene". "Kakav uticaj možemo imati na narodnosti i civilizacije koje su drukčije od naše?" pita se on u "Istraživanju na Bliskom istoku" (str. 469). "Kako da obrazujemo intelektualnu elitu s kojom bismo mogli da sarađujemo od Istočnjaka koji ne bi bili iskorenjeni, koji bi i dalje sudili o stvarima shodno vlastitim normama, koji bi ostali prožeti svojim porodičnim tradicijama, a koji bi predstavljali sponu između nas i mase domorodaca?" (str. 470). Eto prave kvadrature kruga: kako postići da ta elita ostane verna svojim izvornim normama, a da joj pritom utuvimo naše vlastite norme? Kako pomiriti neodobravanje bilo kakvog iskorenjivanja sa pohvalom kolonijalnom osvajanju koje ga izaziva?

Dosledni nacionalist, kakvog Bares često uspeva da ovaploti u sebi, relativista je, i samim tim protivan svakom iskorenjivanju, makar ono išlo u korist francuskom osvajanju. Ali tipični nacionalista nije dosledan: zaslepljen svojim etnocentrizmom, on u svoj sistem unosi malu dozu apsolutizma koja mu omogućuje da vlastitu zemlju izuzme iz sveopšteg relativizma vrednosti. Suočen sa konkretnom situacijom tokom svog putovanja po Li-

banu, Bares će, uprkos izvesnim skrupulama, izabrati put konvencionalnog nacionalizma. Ono što on u toj zemlji zapaža i ohrabruje to su "naši učitelji koji tu šire civilizaciju Zapada" (str. 102). Ali u opisivanju tog širenja obično se upotrebljavaju izrazi iz lova ili bitke. "Mreža koju bacamo na omladinu Aleksandrije" (str. 114), "kakvi su to raznoliki odredi! Kakva raznovrsna a usaglašena akcija!" povodom verskih škola, (str. 116). A on vrlo dobro zna da - suprotno zakonu za koji Pegi veruje da ga je ustanovio - duhovno za sobom povlači i svetovno. "Idem na taj Bliski istok da tamo proverim stanje naše duhovne moći", izjavljuje on pri polasku (str. 107), ali nešto kasnije dodaje: "One [verske kongregacije] obezbeđuju uticaj našeg duha, stvaraju mušterije za našu industriju, pronalaze saradnike za naše poduhvate" (str. 454). Kolonizovanje tih zemalja, u Aziji ili u Africi, predstavlja misiju Francuske.

Kolonijalizam i nacionalizam

Kolonijalizam se, dakle, služi protivrečnim ili inkompatibilnim ideologijama da bi opravdao politiku koja ostaje, u osnovnim crtama, nepromenjiva. Ali pitanje time ne biva rešeno. Ovde treba uvesti jednu distinkciju. Zagovornici univerzalističkih teza obično brane jednu vrstu kolonizacije koju nazivaju *asimilacijom*, a koja se sastoji u nastojanju da se urođeničke "rase" preobraze po ugledu na Francusku, u uverenju da je ona savršeno ovaploćenje univerzalnih vrednosti. Jedan od protivnika te politike, Leopold de Sosir, navodi rečiti primer jednog francuskog republikanskog upravljača: "Pol Ber, stigavši u Tonkin, takođe s ciljem da pridobije stanovnike Anama za naša politička ubeđenja, pobrinuo sa najpre da se po Hanoju izlepe plakati sa Poveljom o pravima čoveka" (*Psihologija francuske kolonizacije*, str. 8); to je ono što Bares ironično naziva "dalekometnom raketom kantovskog duha" (*Prizori*, t. II, str. 109). Relativisti, te prema tome i nacionalisti, u meri u kojoj su dosledni samima sebi, radije se opredeljuju za drugu vrstu kolonizacije koju nazivaju *asocijacijom*: to je politika koju su sprovodili Lanesan ili general Galijeni, koju je branio sam Sosir, a koju je u Maroku uveliko primenjivao Liotej;njen ishod je protektorat, oblik kolonijalne vladavine kojim metropola obezbeđuje za sebe vojnu i ekonomsku kontrolu, ali prepušta lokalnim i domorodačkim vlastima staranje o izboru najpogodnijih institucija i upravljanje tekućim poslovima.

Pre svega treba naglasiti da je svrha svih ovih argumenata smirenje javnog mnjenja u metropoli (kad god se ono uzbudi), ili pak privlačenje investicija. Što se tiče prakse ljudi koji su na čelu Francuske i koji su odlučili da se vode kolonijalni ratovi, ona se pokorava samo jednom principu, a

to je opet nacionalistički princip. I kad su oni, inače, republikanci i humanisti, to ne menja ništa na stvari. Anakarsis Kloc, koji je tako vatreno branio univerzalne principe, menja mišljenje čim uzme u obzir interese Francuske, zemlje koju je prihvatio kao sopstvenu, i izjašnjava se - iz nacionalizma - protiv ukidanja ropstva: "Takav prenagljen korak uništio bi Francusku, te bismo, u želji da oslobodimo 500000 crnaca, učinili robovima 25 miliona belaca (*Pismo jednom nemačkom vladaru*, str. 27). Napoleon nije oklevao da pošalje ekspedicioni korpus protiv Tusen-Luvertira, pobunjeničkog vođe iz kolonije San Domingo, koji se, međutim, pozivao na revolucionarne ideje; on je tako postao najistaknutiji pobornik ropstva koje je pre toga bilo ukinuto. Videli smo to i na primeru Tokvila i osvajanja Alžira: ubeđeni humanist mora da odloži svoje principe u zapećak ukoliko želi da podrži kolonijalni rat; a Tokvil nije oklevao da to učini dok je bio poslanik i ministar, iako je tu istu praksu osuđivao dok je, kao sociolog i filozof, pisao *O demokratiji u Americi*. Kao da mu je sama njegova ministarska funkcija diktirala sadržaj njegovih misli.

Drugi značajan primer pružiće nam Žil Feri, koji je neposredno radio na osvajanju Tunisa (pošto je to osvajanje izvršeno dok je on bio predsednik vlade), ali je takođe bio zagovornik i tvorac čitave francuske kolonijalne politike i u isti mah ubeđeni republikanac.

Napadnut od strane radikala (Klemansoa) zbog vladine kolonijalne politike, Žil Feri ističe tri argumenta kako bi je opravdao: ekonomski, humanitarni i politički. Ali ekonomski i politički argument samo su dva vida istog nacionalističkog principa, po kome moramo dati sve od sebe da bi zemlja kojoj pripadamo postigla što veću moć. Ta dva vida, uostalom, tesno su povezana: "Tamo gde je politička prevlast, tamo je i prevlast u raspolaganju proizvodima, ekonomska prevlast" ("Govor" od 28. jula 1885, str. 196). Na ekonomskom planu, "višak kapitala" ili "višak proizvodâ" moraju naći prirodni izlaz na tržišta u kolonijama. Na političkom planu, "Francuska (...) ne može da bude samo slobodna zemlja; (...) ona mora da bude i velika zemlja tako što će na sudbinu Evrope vršiti sav onaj uticaj koji joj pripada, ... ona mora i na čitav svet da širi taj uticaj i, svuda gde to može, svoje običaje, svoj jezik, svoju zastavu, svoje oružje, svoj duh" (str. 220). Budući ratovi nalaze opravdanje u prethodnima, sila kao da iz same sebe luči pravo. "Narod koji predstavlja organizovanu silu od milion petsto hiljada bajoneta, u središtu Evrope, ne može biti nezainteresovan za svetske poslove" ("Predgovor" za *Tonkin i majka domovina*, str. 554). "Nama na zemljinoj kugli pripadaju mnoga prava: Francuska nije slučajno (...) jedna od najvećih svetskih pomorskih sila" ("Govor", str. 190).

Vizija zemljine kugle koju pred očima ima Žil Feri u potpunosti je određena interesima Francuske. "Pogledajte kartu sveta", uzvikuje on u Narodnoj skupštini, "i recite mi nisu li luke Indokine, Madagaskara, Tunisa

postaje toliko neophodne za sigurnost naše navigacije?" (str. 216). Tako se strane zemlje pretvaraju u "postaje" za francuske brodove, a francuski interesi nalaze se tako reći svuda: "Egipatski poslovi su po mnogo čemu francuski poslovi" (str. 215). Žil Feri bi u krajnjem slučaju pristao da se i neke druge evropske zemlje pridruže tom klubu povlašćenih koji odlučuju o sudbini svih drugih zemalja sveta; između njegovih članova postoji neka vrsta reciprociteta: Francuzi su okupirali Tonkin zato što su ih Englezi pretekli u Egiptu; ako Englezi uzmu Kipar, Francuzi mogu da se dočepaju Tunisa, i tako dalje.

Žil Feri zamišlja nekakav naum prirode, ili providenja, koji pretvara narode u sastavne delove jednog svetskog carstva. "Pored tako velikog prirodnog kapitala [kao što su rude] priroda je smestila veoma jeftinu kinesku i anamsku radnu snagu, kao i bogatstva jednog krajnje zahvalnog tla" ("Predgovor", str. 549). Proces kolonizacije izgleda kao produžetak prirodnih aspiracija ljudi, a najveći kolonizator je nešto kao sportski šampion. "Neodoljivi polet nosi velike evropske nacije u osvajanje novih zemalja. To je nešto kao ogromni *steeple-chase* na putu ka neznanom" (str. 555). Eto zašto nikakva moralna osuda ne sme da pogada moderne kolonizatore, čak i ako nadu za potrebno da primene metode nekadašnjih konkvistadora; naprotiv, i jedni i drugi su sjajan primer onog najboljeg što je pružila ljudska rasa: divimo se "mladim herojima, naučnicima i vojnicima u isti mah, koji su u naše vreme u anamskoj zemlji ponovili podvige i dostignuća ljudi kao što su Fernando Kortes i Pizaro" (str. 548).

Medutim, pored nacionalističkog argumenta javlja se - i ta koegzistencija nije baš tako obična - i jedan argument humanističkog tipa. Postoji izvestan kontinuitet između obrazovne politike koju je vodio Žil Feri - obrazovanje je besplatno i obavezno za sve, i svi se, dakle, uzdižu do istog kulturnog nivoa - i njegove kolonizacione politike koja u sebi ima nečega od te iste "obrazovne i civilizatorske misije". Civilizovane zemlje biće gospodari mladih i zaostalih varvarskih zemalja: reč je, dakle, o pravom "obrazovnom poduhvatu", i cilj nije da eksploatišemo "druge rase" već da ih civilizujemo i uzdignemo do vlastitog nivoa, da širimo prosvećenost koju smo dobili u nasleđe; takav je smisao "napretka čovečanstva i civilizacije" koji priželjkuje Žil Feri.

Ali humanistički ideal je u njegovim delima interpretiran na neobičan način. Pre svega, Žil Feri veruje da uz dužnost širenja civilizacije ide i pravo na intervenciju. "Superiorne rase imaju izvesno pravo u odnosu na inferiorne rase (...) , jer imaju i izvesnu dužnost. Njihova je dužnost da civilizuju inferiorne rase" "Govor", str. 210-211. To će pravo, dakle, opravdavati ratove i okupaciju, čak i onda kad se takvo ponašanje nipošto ne može pripisati jednoj superiornoj civilizaciji: cilj ukoliko je ikad postojao potpuno je u senci sredstava, koja ne samo da se od njega razlikuju, nego

mu direktno protivreče. Štaviše, prvobitna dužnost kao da je ispunjena samim prisustvom Francuza, koji više ne moraju da učine bilo šta posebno. "Zar možete poricati, zar iko može poricati da u severnoj Africi, posle francuskog osvajanja, ima više pravde, jednakosti, društvenih vrlina, materijalnog i moralnog reda?" (str. 211). Tokvil je sebi dozvoljavao da to poriče, čak i ako nikad nije dovodio u pitanje kolonijalnu politiku Francuske. Ali ne i Žil Feri, čiji je humanizam na čudnovat način obojen rasizmom; po njemu, dužnost kolonizatora već je izvršena, te on stoga vodi računa samo o pravima koja iz toga proističu: svaki otpor mora biti smesta ugušen, jer u protivnom "bila bi dovedena u pitanje čitava civilizacija" (str. 185).

Oni koji u parlamentarnoj debati protivreče Žilu Feriju ne propuštaju da mu ukažu na nedoslednost njegovog stava, jer on nalazi za shodno da u ime civilizacije opravdava varvarske postupke, i jer zaboravlja da su "predložiti i naložiti veoma različite stvari" (str. 210). On se tada opredeljuje za drugu odbrambenu taktiku koja se sastoji u suprotstavljanju politike i morala videli smo da je Tokvil radio to isto : takvi argumenti, kaže on, "ne pripadaju ni politici, ni istoriji: to je politička metafizika". "Izazivam vas", uzvikuje on, "da do kraja ostanete pri svojoj tezi, koja počiva na jednakosti, slobodi, nezavisnosti inferiornih rasa" (str. 209). U pravu je: nacionalistička politika je nespojiva sa humanističkim principima. Ali zašto se onda ovi poslednji uvode u jednu političku raspravu?

Kad čitamo govore i spise Žila Ferija o kolonijalnom pitanju, ne možemo a da ne posumnjamo u iskrenost njegovih humanističkih i legalističkih argumenata. Slušajući ga mogli bismo pomisliti da je lokalno stanovništvo sa dalekih kontinenata pozvalo Evropljane radi materijalne i moralne razmene koja bi koristila i jednoj i drugoj strani; pošto su zatim raskinuli formalno zaključene ugovore, domoroci su se našli u položaju prekršilaca i zaslužili su da budu kažnjeni. "Svojom teritorijalnom ekspanzijom pokrili smo samo one tačke gde nam je nepriznavanje naših prava i kršenje najizričitijih ugovora nametnulo dužnost da intervenišemo oružanom silom" (str. 183). Da li on sam u to veruje? Zar se zaista zavarava značenjem tog "potpisa koji su njihovi predstavnici stavili ispod teksta ugovora" (str. 189)? Sve se odvija kao da je trebalo odigrati malu komediju u koju niko ne veruje, ali koja zato vredi kao kupljena indulgencija s kojom ćemo od Gospoda dobiti oprost grehova.

Na kraju ovog pregleda nacionalizam se pokazuje kao veliki ideološki vinovnik ne samo ratova u Evropi, od Francuske revolucije do prvog svetskog rata, nego i kolonijalnih ratova iz istog perioda, pa i posle njega. Mada uzroci ratova nisu samo ideološki, možemo pripisati ovim doktrinama, bez opasnosti da ćemo se prevariti, odgovornost za smrt milionâ ljudskih bića i za političke situacije čijeg rešenja, često, još uvek nema na vidiku.

4

Egzotika

O pravilnoj upotrebi drugih

Egzotizam i primitivizam

Idealno gledano, egzotizam je relativizam baš kao što je to i nacionalizam, ali na simetrično suprotan način: u oba slučaja, ono što se vrednuje nije neki postojani sadržaj, već izvesna zemlja i kultura koje bivaju definisane isključivo u odnosu prema posmatraču. Zemlja kojoj ja pripadam jeste ona koja poseduje najviše vrednosti, ma kakve one bile, tvrdi nacionalista; ne, to je zemlja čija je jedina vidljiva karakteristika to što nije moja, kaže onaj koji zagovara egzotizam. U oba slučaja, dakle, reč je o relativizmu prihvaćenom u poslednji čas izricanjem vrednosnog suda (mi smo bolji od drugih; drugi su bolji od nas), ali gde definicija upoređenih entiteta, "nas" i "drugih", ostaje čisto relativna.

Stav koji proističe iz egzotizma predstavljao bi, dakle, prvi slučaj da drugo biva sistematski pretpostavljano vlastitom. Ali način na koji se nalazi za shodno da se, u apstraktnom smislu, definiše egzotizam pokazuje da nije toliko reč o vrednovanju drugog koliko o kritici samog sebe, niti o opisu neke stvarnosti koliko o formulisanju nekog ideala. Niko nije drugi sam po sebi; on je to samo zato što nije ja; rekavši o nekome da je drugi, ja o njemu u stvari nisam još ništa rekao; što je još gore, ja o njemu ne znam ništa i neću ništa da znam, jer bi me svaka njegova pozitivna karakterizacija sprečila da ga zadržim u onoj čisto relativnoj kategoriji kakva je drugost. Egzotizam, dakle, opovrgava ono što su, govoreći o nacionalizmu, nazvali "Herodotovim pravilom";ali i on ima svoje plemenito poreklo, jer je prvi slavni "egzotista" bio niko drugi do Homer. U XIII pevanju *Ilijade* Homer, naime, spominje Abijce, u to vreme najudaljenije pleme od svih što su ih poznavali Grci, i proglašava ih "najpravednijim od svih ljudi";a u IV pevanju *Odiseje* on pretpostavlja da je "u krajevima na rubu zemlje (...) život za smrtnike sušta slast". Drugim rečima, a kao što je zapazio već i Strabon u I veku naše ere, za Homera je najdalja zemlja ujedno i najbolja:

to je "Homerovo pravilo", upravo suprotno Herodotovom. Ono što je daleko drago je zato što je daleko: nikome ne bi palo na um da idealizuje dobro poznate susede (anglofilija iz XVIII i XIX veka nije egzotizam). Najbolji kandidati za ulogu egzotičkog ideala jesu najudaljeniji i najnepoznatiji narodi i kulture. A nepoznavanje drugih i odbijanje da se vide onakvi kakvi jesu teško se mogu smatrati nekakvim vrednovanjem. Kad hvalim drugog samo zato što se razlikuje od mene to je zaista dvosmislen kompliment. Poznavanje je nespojivo sa egzotizmom, ali se sa hvaljenjem drugog ne može pomiriti ni njegovo nepoznavanje; a egzotizam bi hteo da bude upravo to, hvaljenje onoga što se ne poznaje. Taj paradoks je u samom njegovom biću.

Klasični opisi zlatnog doba i, da tako kažemo, zemalja iz bajke uglavnom su ostvareni tako što smo preokrenuli osobine koje smo zapazili kod sebe - a u mnogo manjoj meri posmatranjem drugih. Setimo se čuvene slike "kanibalâ" koju nam je ostavio Montenj. "To je narod, reći ću Platonu, kod kojega nema nikakve trgovine; nikakve pismenosti; nikakvog poznavanja brojeva; nikakvog činovničkog zvanja, ni političke vlasti; nikakve upotrebe tuđeg rada, bogatstva ili siromaštva; nikakvih ugovora; nikakvih nasleđa; nikakvih deoba; nikakvih poslova osim onih u dokolici; nikakvog poštovanja za rodbinu osim kao za svakoga; nikakve odeće; nikakve poljoprivrede; nikakvih metala; nikakvog korišćenja vina ili žita. Za same reči koje označavaju laž, izdaju, pritvornost, škrtost, zavist, klevetanje [ogovaranje], opraštanje, niko nije čuo" (*Ogledi*, I, 31, str. 204). Stanovnici te zemlje, reći će on na drugom mestu, ljudi su "bez pismenosti, baz zakonâ, bez kralja, bez bilo kakve religije" (II, 12, str. 471). Mi smo, dakle, dobro upoznati sa onim što ti "kanibali" nisu i sa onim što im nedostaje, ali kakvi su oni odista? Ono što nam Montenj o tome kaže zaista je nedovoljno za nekoga ko se hvali da je svoju sliku "kanibalâ" sačinio na osnovu kazivanja očevidaca. Otkuda to nabrajanje osobina kojih su lišeni, kad mu poreklo očigledno nije u stvarnom zapažanju? Ne polazi li ono od našeg vlastitog društva? Montenj u stvari ovde sledi jedan retorički topos: zlatno je doba, shodno tradiciji, evocirano negativnim terminima, upravo zato što predstavlja samo naličje opisa našeg vlastitog doba.

Ali odmah treba reći da je čisti egzotizam isto tako redak kao i dosledni nacionalizam. U praksi, opredeljenost za egzotično skoro uvek je praćena izrazitom sklonošću za neke sadržaje nauštrb nekih drugih; relativizam često služi samo za to da bi se ušlo u materiju. Izabrani sadržaji su obično raspoređeni duž osi na kojoj se jednostavnost suprotstavlja složenosti, priroda umetnosti, izvornost napretku, divljaštvo društvenosti, spontanost prosvećenosti. Postoje, dakle, u teoriji dve simetrične vrste egzotizma, već prema tome da li se narod ili kultura koji se vrednuju smatraju jednostavnijim ili složenijim, prirodnijim ili artificijelnijim od nas itd. U praksi,

međutim, stvari stoje nešto drukčije: uglavnom do kraja XVIII veka, autori iz zapadne Evrope smatraju sebe nosiocima kulture koja je složenija i artificijelnija od svih drugih; druge oni vrednuju samo kao ovaploćenje kulture suprotne sopstvenoj. Kina, doduše, može da predstavlja izuzetak za ovo pravilo, ali to je usamljen slučaj. Drugim rečima, pod egzotizmom se sve do nedavno podrazumevao i izvestan primitivizam u kulturnom, mada ne nužno i u hronološkom smislu reči. Počev od XIX veka dolazi do izražaja suprotni oblik: najpre zato što se, nakon onoga što je nazvano "orijentalnom renesansom", pridaje veća vrednost nekim drevnim vanevropskim tradicijama (arapskoj, indijskoj, kineskoj, japanskoj itd.), a zatim i zato što je zapadna Evropa u novije vreme počela smatrati da "kasni" u odnosu na druge metropole, Njujork, Hong Kong ili Tokio (reč je, dakle, o egzotizmu neboderâ i elektronike). Bilo kako bilo, primitivistički egzotizam predstavlja jedan od najkarakterističnijih oblika evropskog egzotizma, koji je tvorac lika "dobrog divljaka" i njegovih mnogobrojnih podvrsta.

Primitivistička interpretacija egzotizma stara je koliko i sama istorija; ali ona dobija izvanredan podstrek velikim otkrivalačkim putovanjima u XVI veku, jer, naročito otkako su Evropljani otkrili Ameriku, raspolažemo ogromnom teritorijom na koju možemo projicirati uvek pripravne predodžbe o kod nas davno iščezlom zlatnom dobu. U stvari, skoro smesta dolazi do poistovećivanja običaja "divljaka" koje tu posmatramo sa običajima naših vlastitih predaka; egzotizam se, dakle, stapa sa primitivizmom, koji je isto tako i hronološki. A čini se da su sve kulture (izuzimajući, delimično, modernu evropsku kulturu) želele da vrednuju vlastitu prošlost tako što će u njoj videti neko vreme punoće i skladnosti; sadašnjica se uvek doživljava kao pad. Idealizovanje divljakâ počelo je već sa prvim izveštajima sa putovanja. Tačnije, dva prva čuvena pisca izveštajâ, Kristofor Kolumbo i Amerigo Vespuči, prikazuju nam dva različita, i u izvesnom smislu komplementarna oblika primitivizma. Kolumbo, po mnogo čemu srednjovekovni duh, ne vrednuje izričito divljake, ali veruje da će negde na južnoameričkom kontinentu otkriti sam Zemaljski raj. Amerigo, u mnogo većoj meri renesansni čovek, ne poklanja više veru takvim praznovericama ali on upravo zato opisuje život Indijanaca na tom, istom južnoameričkom kontinentu, kao sličan onome koji je morao postojati u raju. Ta slika igra presudnu ulogu u čuvenom Amerigovom pismu iz 1503, koje će, pod naslovom *Mundus Novus*, postati, zahvaljujući svojim književnim kvalitetima, best-seler putopisne književnosti u XVI veku.

Amerigov opis indijanskog načina života zaslužuje da bude citiran, do te mere tačno on najavljuje buduće slike dobrih divljaka. "Nemaju odeću ni od vune, ni od lana, ni od pamuka, jer za njom nemaju nikakve potrebe; a ne postoji kod njih nikakva svojina, sva dobra pripadaju svima. Žive bez kralja i upravljača, i svako je svoj sopstveni gospodar. Ženâ imaju koliko

im se prohte, a sin živi sa majkom, brat sa sestrom, rodak sa rođakinjom, i svaki muškarac sa prvom ženom na koju naiđe. Brakove raskidaju onoliko često koliko im je po volji, te se u tom pogledu ne pridržavaju nikakvog zakona. Nemaju ni hramove ni religiju, a ne klanjaju se ni idolima. Šta bih još mogao reći? Oni žive prirodnim životom."

Po Amerigu, zajednicu divljaka karakteriše pet osobina: nemaju odeće; nemaju privatno vlasništvo; nemaju hijerarhiju niti znaju za podređenost; nemaju seksualnih zabrana; nemaju religiju. Sve je to sažeto izraženo u rečenici: "Oni žive prirodnim životom." Treba dodati da su ti divljaci obdareni izuzetnim fizičkim kvalitetima: muškarci su visoki dva i po metra, a često žive i do sto pedeset godina. Znamo da je Montenjov prikaz "kanibalâ" uveliko nadahnut ovim opisom. Montenj ne potvrđuje nepostojanje religije, ali sve druge pojedinosti nalaze se i kod njega; zadovoljava se samo time što dodaje dokolicu i odsustvo moralnih mana, kao i nepostojanje pismenosti i nauka. Pre Montenja, već je Tomas Mor našao u ovom Amerigovom opisu (kao i u drugim izvorima, razume se) nadahnuće za svoju *Utopiju*, koja je izvršila znatan uticaj: do zamisli za ovo delo došao je pošto se 1515. u Anversu sreo sa jednim Amerigovim saputnikom, i upravo toj osobi on u svojoj knjizi pripisuje priču koja se odnosi na ostrvo Utopiju. Utopije se, naime, samo na izgled suprotstavljaju primitivističkim sanjarijama: mada prve gledaju ka budućnosti, a druge ka prošlosti, njihov je sadržaj u znatnoj meri zajednički; čuvena Sen-Simonova rečenica - "Zlatno doba ljudskog roda nije iza nas, već ispred nas" (*O preuređenju evropskog društva*, "Zaključak", str. 328) - na svoj način to pokazuje, jer se zadovoljava naglašavanjem vremenske inverzije. Kad se jednom zaključi da se prošlost naših nalazi u sadašnjici drugih, onda postaje pravilo da se utopistički projekti združuju sa egzotičnim predstavama, od Morove *Utopije* i Kampanelinog *Grada sunca* smeštenog u Indijskom okeanu do naših dana. Dobri divljak je ne samo naša prošlost nego i naša budućnost. Tomas Mor i Montenj će pak i sami uticati na bezbrojne druge autore.

U Francuskoj će prvi koji će problematiku egzotičnog predočiti ljudima od pera biti, 1557. godine, Andre Teve sa svojim *Osobenostima antarktičke Francuske*. Danas znamo da je Teve samo delimično protagonist priče koja se nalazi u njegovoj knjizi: istina je da je učestvovao u ekspediciji Vilganjona, pod čijim su vođstvom Francuzi došli u zaliv Rio de Žaneira, ali se ubrzo razboleo i vratio u Francusku. Građa njegove priče pretežno potiče - ali to samo povećava njenu vrednost - od "dragomanâ", ili tumačâ, koji mnogo bolje od njega poznaju život Indijanaca. Ali ni u završnoj fazi poduhvata Teveova uloga nije značajnija: knjigu nije napisao on već neki čovek od pera koji se nikada nije makao sa obala Francuske, ali koji zato dobro poznaje humanističku tradiciju: i u tom pogledu, nedostatak originalnosti daje poseban pečat delu. A Teveova knjiga sadrži, osim priče o

njegovom putovanju, prilično dug opis načina života Indijanaca iz Brazila koji su pravi primer ljudoždera. Taj će opis od tada podsticati egzotične sanjarije njegovih savremenika.

Zanimljivo je da se sama Teveova knjiga ne uklapa u mit o dobrom divljaku: upravo zato što se zasniva na autentičnim svedočanstvima, ona ne idealizuje već se u njoj pohvale mešaju s pokudama. Ne mari: savremenicima su potrebni zemlja i narod na koje će moći da prenesu svoje snove o zlatnom dobu: Teveova priča, pročitana u duhu Amerigovog viđenja, pružiće im za to neophodne elemente. Posebno se u tom pogledu ističu pesnici Plejade: Žodel sastavlja odu koja je čak uvrštena u Osobenosti, a koja opisuje kanibale kao bića manje varvarska od nas; Ronsar piše "Besedu protiv Sudbine" gde se slika koju je u modu uveo Amerigo meša sa uspomenama na latinsku književnost:

... tvoja Amerika, gde, nepoznat nama,
Go i divalj narod, bezazlenost sama,
Luta bez odeće i bez opačina,
Ne zna šta je porok ni šta je vrlina

. . . .

Tu ne muče zemlju oštrim plugovima,
A ona, kô vazduh, tu pripada svima,
Sve je zajedničko poput vode mora,
Reči "moje", "tvoje", nisu razlog spora (str. 159).

Slika dobrog divljaka biće upotpunjena i opširnije predstavljena u proznim delima Žana de Lerija i Montenja. Lerijeva *Povest jednog putovanja u brazilsku zemlju* nije bezrezervna pohvala; ali Leri više voli kanibale nego loše hrišćane koje vidi oko sebe. Stav Montenja, kome su poznate Teveova i Lerijeva knjiga, kao i drugi španski, portugalski i italijanski izvori, ne razlikuje se mnogo. S jedne strane, on se predstavom o kanibalima služi da bi kritikovao naše vlastito društvo, te stoga nalazi za shodno da je idealizuje. "Čini mi se da ono što nam naše iskustvo pokazuje kod tih naroda prevazilazi ne samo sve predstave kojima je poezija ulepšala zlatno doba i sve izmišljotine o nekoj srećnoj ljudskoj sudbini, nego čak i ono što zamišlja i želi filozofija" (I, 31, str. 204). Zlatno doba je možda bilo mit, ti narodi su stvarnost, i to stvarnost bolja od svega što smo mogli zamisliti. Ovakvo mišljenje lako je objasniti: čovek je u početku bio prirodno biće, a tokom svoje istorije sve više je postajao veštačka tvorevina. A "to nije razlog da umetnost dobije počasno mesto u odnosu na našu veliku i moćnu majku prirodu" (str. 203); prema tome, najraniji vekovi bili su ujedno "najbolji i najsrećniji" (II, 37, str. 745). Današnji divljaci nalik su ljudima iz

prvobitnih vremena, te su samim tim bliži prirodi od nas. "Oni još uživaju u tom prirodnom izobilju (...). Još su u blaženom stanju da žele samo onoliko koliko im nalažu prirodne potrebe" (I, 31, str. 208). Oni su, dakle, superiorniji od nas: eto kako se stvara mit o dobrom divljaku.

Ali, s druge strane, Montenj ne odustaje od toga da i dalje daje prednost grčkoj i rimskoj civilizaciji, kao što i Leri i dalje najviše ceni hrišćanske vrednosti ;on, dakle, uvažava kanibale samo u onoj meri u kojoj oni sliče Grcima ili Rimljanima. To je za njega razlog zbog kojega može hvaliti njihovu ratničku neustrašivost, njihovu obzirnost prema ženama ili njihovu sasvim "anakreontičku" poeziju. Kad pomisli da takve sličnosti nema dovoljno Montenj postaje pristalica kolonizacije - ali pod uslovom da nju ostvare plemeniti Grci i Rimljani, pre nego njegovi varvarski zemljaci (ili pre nego Španci, Portugalci itd.). Tako i Montenj učestvuje u stvaranju lika dobrog divljaka, mada uz izvesnu distancu, uslovljenu činjenicom da njegov ideal nije naprosto primitivistički.

Dobri divljak

Predstava o dobrom divljaku odigraće značajnu ulogu između XVI i XVIII veka, mada ipak neće biti jedina, pa čak ni preovlađujuća predstava o dalekim narodima. Ona će biti prisutna naročito u putopisima, književnom rodu koji je u to vreme bio veoma u modi. Možemo se upitati nije li kod putnikâ u to vreme kada su putovanja bila skupa i opasna postojala prirodna sklonost da hvale ono što su videli: kako inače opravdati rizik, napor, troškove? Uz tu "prirodnu" naklonost tadašnjih putnika verovatno ide i kritičko mišljenje o vlastitoj zemlji koje prethodi putovanju i predstavlja pripremu za nj;jer, ako smo savršeno zadovoljni onim što vidimo oko sebe, zašto bismo krenuli na put? I obrnuto, ako smo nezadovoljni svojim životom i hoćemo da ga promenimo, mirimo se s tim da delujemo na ono što se najlakše može promeniti: prostor u kome se nalazimo (dovoljno je otputovati); putovanje kroz vreme, naime, još nam nije dostupno; što se pak tiče promene života u vlastitoj zemlji, to zahteva dugotrajni napor i mnogo strpljenja... Za onoga koji sanja da promeni svoj život, ili život uopšte, putovanje je najjednostavniji način.

Neka nas, dakle, ne čudi to što je slika dobrog divljaka, i ono što uz nju obavezno ide, kritika našeg vlastitog društva, i te kako prisutna u putopisima. U takvom opredeljenju ima nečeg automatskog; dokaz tome je činjenica što u očima francuskih putnika svi "divljaci" liče jedan na drugog: od malog je značaja da li žive u Americi ili Aziji, da li potiču sa Indijskog

ili Tihog okeana: bitno je u stvari to što predstavljaju suprotnost Francuskoj. Najizrazitiji primer "dobrog divljaka" možda se nalazi u jednom delu koje se pojavilo početkom XVIII veka, a koje je takođe putopis: reč je o delu čiji je autor baron Laontan, a prvi put je objavljeno 1703. Tri toma ovog dela nose naslove: *Nova putovanja*, *Uspomene iz Severne Amerike* i *Zanimljivi dijalozi između pisca i jednog divljaka*.

Samo postojanje triju naslova je značajno. Sva tri toma, naime, odnose se na isto putovanje, a i predmet im je uglavnom isti i tiče se Hjurona. Razlika nije u izabranom predmetu već u stavu koji autor zauzima prema njemu. Prvi tom sastoji se od niza pisama koja sačinjavaju sam putopis; tu smo najbliži neposrednim utiscima putnika. Drugi tom, mada ponovo predočen u vidu pisma, pre liči na sistematičnu raspravu u kojoj su posebna poglavlja posvećena flori, fauni, arhitekturi tog dela sveta, kao i verovanjima divljaka, njihovom ljubavnom životu, njihovim bolestima, ratovima, itd.;na kraju se nalazi mali rečnik njihovog jezika. Tu se, dakle, već pomalo udaljavamo od ličnog iskustva. Najzad, u trećem tomu žanr se opet menja; to više nije ni priča ni rasprava već filozofski dijalog između jednog razboritog divljaka, koji se zove Adario i nedavno je posetio Francusku i samog Laontana. Opet nam je, dakle, stavljena na uvid ista "etnografska" materija, ali ona igra sve manje značajnu ulogu, budući da je postala samo jedan od argumenata kojima se žele utvrditi izvesne teze. Način na koji Laontan koristi ova tri žanra ilustrativan je za zahteve koje postavlja primitivistički egzotizam: ako želimo da idealizujemo neko društvo, ne treba da ga previše izbliza opisujemo; i obrnuto, iole podrobno opisivanje slabo se slaže sa idealizacijom. Laontanu je potrebno da ostavi po strani izvesne pojedinosti iz svog prvobitnog opisa kako bi od Hjurona mogao napraviti prave dobre divljake.

Laontanova knjiga doživela je munjevit uspeh; bila je ne samo preštampavana, nego je 1705 imala i novo izdanje, koje se u filozofskom delu znatno razlikovalo od prvog čime je njena nezavisnost u odnosu na etnografsku materiju postala još izrazitija ; misli se da te promene treba pripisati izvesnom Gedvilu. Delo će ostati veoma poznato tokom čitavog XVIII veka, a koliko je bilo na glasu pokazaće i Šatobrijan, preuzimajući mnoge pojedinosti iz njega za svoju američku epopeju. Uzete svaka za sebe, Laontanove ideje nisu naročito originalne;nalazimo ih rasute po mnogim drugim tekstovima iz XVI i XVII veka; zasluga njegove knjige, međutim, u tome je što su se našle na okupu i što su, ako se tako može reći, dovedene do kraja.

Opšti ideološki okvir u kome se Laontan kreće egalitaristički je i univerzalistički. "Pošto su ljudi stvoreni od jednog istog gliba, među njima ne bi smele postojati ni razlike ni podređenost", tvrdi on u *Uspomenama* (str. 96), dok Gedvil to još više naglašava: "Priroda ne zna ni za razlike ni za

prvenstvo u stvaranju jedinki iste vrste, te smo stoga svi jednaki" (str. 257). Isti Gedvil opravdava objavljivanje knjige već samom korišću koju donosi upoznavanje drugih. "Mi volimo da znamo šta je to što priroda stvara i čini s one strane ogromnog prostranstva koje neku zemlju odvaja od naše;volimo da upoznamo duhovne osobine, religiju, zakone, običaje, ponašanje jednog broja ljudi za koje mislimo da im nismo slični i koje, zato što su tako daleko od nas, jedva možemo smatrati jedinkama naše vrste" ("Predgovor", str. 85-86).

U stvarnosti, međutim, čim Laontan odluči da od Hjurona učini ideal za nas, poznavanje postaje sporedno; a sledeća Gedvilova primedba pruža nam još bolji uvid u to kako su *Dijalozi* stvarno pravljeni, kao i u dobar deo *Uspomena*. Hjuron Adario kaže svom sagovorniku: "Što se tiče načina života, vi ste naša sušta suprotnost, i ja ne mogu da razmatram našu nevinost a da ne razmišljam i o vašoj iskvarenosti" (str. 258). Bilo bi tačnije reći: život u nevinosti koji se pripisuje Hjuronima nije ništa drugo do simetrično izvrnuta predstava, savršena suprotnost relativno realističke slike evropske "iskvarenosti". Iz predstave o Hjuronima iz *Dijalogâ* ne saznajemo tako reći ništa o sadašnjici drugih, ali zato saznajemo mnogo o (poželjnoj) budućnosti našeg vlastitog društva; Laontanov egzotizam je samo maska za njegov utopizam.

Pa ipak, *Dijalozi* zaslužuju pažnju: u njima, doduše, ne otkrivamo sliku drugih, ali zato nalazimo sažeti prikaz tema i motiva koji se obično povezuju sa predstavom o dobrim divljacima. Tu predstavu kod Laontana sačinjavaju tri osobenosti koje su nesvodljive jedna na drugu: egalitaristički, minimalistički i naturalistički princip.

Laontanov egalitarizam, koji predstavlja njegov izričiti credo i glavno opravdanje njegovog davanja prednosti Hjuronima, ima dve strane: jedna je ekonomska, druga politička. Ekonomska strana se svodi, shodno najčistijoj tradiciji utopista, na osudu privatne svojine. Laontan izjavljuje već u predgovoru: "Treba biti slep pa ne videti da je vlasništvo nad dobrima (ne kažem i nad ženama) jedini izvor svih nereda što potresaju evropska društva" (str. 82); posle toga nećemo se čuditi kad vidimo da je ono što karakteriše Hjurone, njihovu suprotnost, to što kod njih "ne postoji ni *tvoje* ni *moje*" (str. 81). Ta se formula, koju očigledno nije izumeo Laontan, neprestano vraća;ukidanje privatne svojine je osnovni lek za sva zla. "Tada ću se ponadati", kaže Adario, "da će malo pomalo nastati jednakost u raspolaganju dobrima, te da ćete na kraju omrznuti taj interes koji je uzrok svih zala što ih proživljavate u Evropi; na taj način, pošto više neće postojati ni *tvoje* ni *moje*, živećete isto tako srećno kao i Hjuroni" (str. 198).

Ekonomska jednakost je po Laontanovom mišljenju tesno povezana sa političkom: ako je verovati njemu, nepostojanje bilo kakve hijerarhije i podređenosti druga je karakteristična osobina primitivnih društava (takvo

tvrđenje omogućuje nam da odmerimo koliko je daleko stvarnost tih društava od slike koju nam o njima pruža Laontan; ali stvari očigledno stoje isto i sa preostalim delom slike). "Ta vrsta ljudi ne zna ni za vojnu ni za građansku potčinjenost" (str. 145). Te dve vrste jednakosti idu jedna uz drugu, i Laontan opisuje divljake kao ljude kod kojih "ne postoji ni tvoje ni moje, ni nadređenost ni podređenost, i koji žive u nekoj vrsti jednakosti saobraznoj osećanjima što ih nalaže priroda" (str. 117). Rezultat ove druge jednakosti je sloboda shvaćena kao nepostojanje bilo kakve podređenosti i, konačno, i bilo kakvih pravila: Laontanovi Hjuroni žive u društvu u kome vlada anarhija. "Ja sam gospodar svog tela, raspolažem samim sobom, činim ono što hoću, prvi sam i poslednji u svom narodu; ne bojim se nikoga i zavisim jedino od velikog duha", kaže Adario (str. 184-185); a Laontan bi i sam hteo da postane divljak "kako više ne bi morao da savija koleno" (str. 83). Način koji Laontan sugeriše kako bi se postiglo da i Francuska liči tom idealu jeste ni manje ni više nego narodni ustanak: duh revolucije iz 1789. na zanimljiv je način prisutan na tim stranicama.

Drugi princip koji upravlja životom dobrih divljaka jeste izvestan minimalizam, koji opet može da bude ekonomski ili socijalni. Na ekonomskom planu, Hjuroni se zadovoljavaju proizvodnjom onog što je potrebno za opstanak, sasvim nasuprot sklonosti Evropljana za luksuz, koja ih navodi na nepotrebno rasipanje snage. Divljaci ostaju pri onome što je neophodno; prema tome, mogu da žive u dokolici. "Divljaci su ljudi lišeni briga" (str. 103). U Francuskoj, "da bi bio srećan, čovek uvek mora imati nešto što želi; čovek koji bi umeo da obuzda svoje želje bio bi Hjuron" (str. 205). Stvari slično stoje na kulturnom planu: oni žive bez umetnosti i nauka jer ne vide potrebu za njima; ne posvećuju se učenju, što ih ne sprečava da vode umne razgovore; ne znaju za pismenost: "Ona nam ne bi ničemu služila" (str. 212).

I najzad, treći veliki princip kojega se Hjuroni drže u svom ponašanju jeste pokoravanje prirodi. Taj zahtev, na kome se zasnivala već i sklonost ka jednakosti i slobodi, sreće se u svim oblastima. "Prirodno" je ponekad ono što je razumno, što je u skladu sa "prirodnom prosvećenošću". Slično je i sa zakonima: Hjuroni nemaju pisane zakone, jer se pokoravaju samo prirodnom pravu koji proističe iz sveopšteg razuma. "Pridržavati se zakona znači pridržavati se onoga što je pravedno i razborito" (str. 183); to omogućuje da se živi bez pozitivnih zakona: nadam se, kaže Adario, "da ćete i vi, poput nas, moći jednog dana da živite bez zakonâ" (str. 196). Stvari stoje isto i sa religijom, a to je takođe nešto što oduševljava Laontana: hrišćansku religiju treba zameniti prirodnom, to jest onom koja je u skladu sa razumom, a upravo takva je religija Hjurona. "Oni smatraju da čovek nikad ne sme da se liši prednosti koje mu daje razum, jer to je najuzvišenija

sposobnost od svih kojima ih je Bog obdario" (str. 108); za njih je, dakle, "vera hrišćanâ suprotna razumu" (str. 110). To ne znači da je sve što piše u Jevanđelju zabluda: ima tu čak i izvrsnih pouka; ali nemojmo zaboravljati da njih možemo naći i u drugim religijama, a zatim, one su u hrišćanskom učenju pomešane sa mnogim beskorisnim praznovericama.

Ali pored te racionalističke interpretacije prirode postoji i druga, u potpunijem smislu "naturalistička" (to jest biološka): prirodno je ponašanje koje je spontano, koje nije potčinjeno bilo kakvim pravilima ustanovljenim od strane društva; prirodno je ono što vodi poreklo samo iz fizičkih osobina vrste. To je razlog zbog kojega Adario osuđuje učtivost: "Zar se učtivost ne svodi na pristojnost i ljubaznost? Šta je to pristojnost? Nije li to večito ustručavanje i zamorno pretvaranje (...). Zašto onda voleti ono što vam smeta? ... Zašto u svakoj prilici lagati i govoriti suprotno onome što se misli?" str. (207-208).

Najznačajniji primer prirodnog ponašanja tiče se seksualnosti. I kod nje se treba pokoravati nagonima i ne nastojati da oni budu sputani zakonima. Susreti zaljubljenih veoma su jednostavni. Mladić početkom noći posećuje devojku koju je izabrao, i pri tom u ruci nosi veliko palidrvce; ako ga devojka prihvata, ona dune na palidrvce, a ako ne, skriva se pod ćebad, a mladić se povlači. Jedino pravilo od koga zavisi hoće li sastanka biti ili neće jeste uzajamna privlačnost. "Muškarcu i ženi dozvoljeno je da se razdvoje kad god zažele" (str. 120). Vernost je neobavezna;no zato je ljubomora nepoznata. Evropski brak je u njihovim očima ludost: u ime čega, protivno prirodi, naturati vernost kojom se, uz to, sputavaju samo žene, a ne i muškarci? Odsustvo odeće, karakteristično za sve dobre divljake, nalazi ovde dopunsko opravdanje (moglo je biti motivisano kako preziranjem svega suvišnog, tako i nepostojanjem bilo čega što označava hijerarhijsku razliku, ili pak odbacivanjem pristojnosti). Ovakvo ponašanje u celini navodi Laontana da zaključi: "Možemo reći da se oni u potpunosti prepuštaju svom temperamentu i da je njihova zajednica sasvim spontana" (str. 98), što potvrđuje i njegov Adario: "Mi živimo jednostavno po zakonima instinkta i bezazlenog ponašanja koje nam je mudra priroda udahnula još u kolevci" (str. 188). Priroda-instinkt i priroda-temperament očigledno se ne poistovećuju sa prirodom-razumom.

Opredelimo li se da živimo u skladu sa tim načelima, moći ćemo da postignemo savršenstvo Hjurona koje obuhvata kako moralno tako i fizičko biće. Divljaci, naime, ne pate od većine evropskih bolesti, a protiv ono malo preostalih bore se znojenjem; snažniji su i dugovečniji od nas. Ali i njihov je moral nadmoćan u odnosu na naš: pravični su, velikodušni, nesebični, solidarni jedni prema drugima; sve su to osobine zbog kojih su u Laontanovim očima predodređeni za raj.

Na ovakvu, više ili manje celovitu predstavu o dobrom divljaku nailazićemo tokom čitavog XVIII veka: njen najuspeliji književni izraz možda je onaj što će ga ostvariti Didro u *Dodatku Bugenvilovom putovanju*, gde nalazimo jasne tragove Laontanovog uticaja. Tahićanski divljak opisan je kao "bezazlen i blag" (str. 462); on je i "srećan"; civilizovani ljudi su, naprotiv, "iskvareni", "podli" i "nesrećni" (str. 466). Divljak je velikodušan;civilizovani čovek, pak, sušta je pohlepa, jedino što on zna jeste da ubija: "Nahranio te voćem, ponudio ti je svoju ženu i svoju kćer; ustupio ti je kolibu: a ti si ga ubio" (str. 470). Divljaci su "zdravi i snažni" (str. 468), čak je i njihov obed "zdrav i umeren" (str. 475), dok civilizovani ljudi donose bolesti: "Okužio si našu krv" (str. 469). U osnovi svih tih razlika nalaze se dva suprotna ekonomska modela: privatna svojina vlada kod jednih, ali ne i kod drugih. "Ovde sve pripada svima; a ti si nam propovedao ne znam kakvo razlikovanje tvog od mog" (str. 466-467). Vlasništvo je na Tahitiju, naime, svedeno na strogi minimum, dok kod Evropljana "čak i žena postaje svojina muškarca" (str. 507). Na ovu suprotnost nadovezuje se ona između zajednice u kojoj se zadovoljavaju osnovne potrebe i potrošačkog društva, ili društva gde se teži luksuzu, gde se proizvode suvišne stvari i troši radi trošenja. "Sve što je potrebno i dobro mi to imamo. Jesmo li dostojni prezira zato što nismo umeli da sebi stvorimo suvišne potrebe?" (str. 468). Didroovi Tahićani toliko liče na Laontanove Hjurone da bismo ih mogli pobrkati; i jedni se kao i drugi pridržavaju minimalističkog principa. A iza Laontana uvek možemo uočiti senku Ameriga, koji, dakle, služi kao nadahnuće različitim utopističkim duhovima; svaki od njih iz slike koju je naslikao Amerigo bira ono što mu odgovara: Didro zadržava seksualnu slobodu, za koju nije bilo nimalo mesta kod strogog moraliste kakav je bio Mor.

Iz toga, razumljivo, proizlazi napuštanje bilo kakvog projekta o podvlašćivanju divljaka, makar i u ime njihove vlastite dobrobiti. Didro je ne samo protivan ropstvu - "Ti nisi ni bog ni demon: ko si ti onda da bi druge činio robovima?" (str. 467) - nego mu je tuđa i svaka pomisao o nekakvoj civilizatorskoj misiji Evropljana: šta bi to divljaci mogli da nauče od nas, kad su već bolji od nas? Poruka tahićanskog poglavice Bugenvilu može se, dakle, svesti na dve reči: "Ukloni se" (str. 472). Ako se među narodima uspostavljaju kontakti, oni se mogu zasnivati samo na reciprocitetu i jednakosti: "Vi ste dva deteta prirode; kakvo to pravo ti imaš nad njim koje on nema nad tobom?" (str. 468).

Didro, istina, ne krije da piše o našem društvu, a ne o društvu drugih. Čim je stari Tahićanin završio svoj govor, A, jedan od sagovornika u dijalogu, primetio je: "Uza sve to što mi izgleda nekako neuglađeno i divlje, čini mi se da nalazim evropske ideje i način razmišljanja" (str. 472); a kad su veroučitelj i Tahićanin Oru završili svoj razgovor, isti A je zapazio da

je ono što je rekao ovaj poslednji "oblikovano pomalo na evropski način" (str. 503). Uostalom, čitalac Bugenvilovog *Putovanja* a treba zamišljati, čak iako *Dodatak* nije objavljen za Didroova života, da je njegov idealni čitalac pročitao Bugenvilovu priču nije mogao propustiti da primeti mnoga značajna iskrivljavanja: *Dodatak* prikazuje Tahićane kao ateiste i imune na sve bolesti, dok ih je *Putovanje* opisivalo kao ljude ogrezle u sujeverje i zaražene sifilisom. Te razlike jasno pokazuju da Didroova namera nije bila da o Tahićanima govori prikazujući ih verno, već da se njihovim slučajem posluži kao alegorijom radi pristupa jednoj opštijoj temi, a to je tema neophodnosti pokoravanja prirodi, pokoravanja čiji je Didro bio, kao što smo videli, pristalica i pobornik, čak i više nego Laontan. Didroova vizija nije tako utopistička kao Laontanova (jer on ne sanja na isti način o nekakvom egalitarnom društvu i više je zasnovana na naučnim saznanjima).

Čovek prirode

Misao Žan-Žaka Rusoa tradicionalno se povezuje sa primitivizmom i kultom dobrog divljaka. A u stvari, Ruso se pre može smatrati jednim od njihovih revnosnih kritičara, kao što su već početkom XX veka pokazali pažljivi komentatori. Međutim, upravo on je, zbog nepreciznosti s kojom upotrebljava neke od vlastitih pojmova, odgovoran za zbrku koja je nastala kod njegovih prvih čitalaca i tumača.

Prema tradicionalnoj predstavi, Rusoov primitivizam proizlazi iz toga što on čoveka prirode suprotstavlja civilizovanom čoveku i što prvog pretpostavlja drugom. Ali ta je predstava odveć pojednostavljena, i to iz više razloga. Pre svega, prirodno stanje (te, shodno tome, i čovek prirode) ne poklapa se, po Rusou, sa nekim stvarnim periodom istorije čovečanstva, bližim ili daljim od našeg doba: on je to opširno i jasno izložio u predgovoru i uvodnom delu *Druge rasprave*. Taj pojam je konstrukcija duha, fikcija čija je svrha da nam olakša razumevanje stvarnih činjenica, a ne "činjenica" koja se može porediti sa drugima. Cilj koji sebi postavlja Ruso jeste da "spozna stanje koje više ne postoji, koje možda nije postojalo, koje verovatno nikad neće ni postojati, a o kome ipak treba imati tačnu predstavu da bismo mogli bolje suditi o našem sadašnjem stanju" ("Predgovor", str. 123). Nema ničeg zajedničkog između dedukcije u koju se upušta Ruso i jedne istorijske nauke. "Ne treba misliti da nas istraživanja u okviru ove teme vode nekakvim istorijskim istinama, već samo hipotetičnim i uslovnim zaključcima, pogodnijim da razjasne prirodu stvari nego njihovo pravo

poreklo, i sličnim onima koje naši fizičari svakodnevno donose o postanku sveta" ("Uvodni deo", str. 132-133).

Moglo bi se prigovoriti da ove rečenice ne izražavaju Rusoovu misao, već da se tu nalaze samo kako bi ga štitile od munja crkvene cenzure, koja ne bi nimalo blagonaklono gledala kako neko opet slobodno piše istoriju postanka čovečanstva. Ali čak i ako pretpostavimo da je za Rusoa to prirodno stanje nekada i postojalo, nikakav povratak natrag nije moguć: kad je jednom prošao kroz "društveno stanje", čovek se više ne može vratiti u "prirodno stanje". Što se toga tiče, Ruso je uvek bio kategoričan. "Nikad se nijedan iskvareni narod nije vratio vrlini", piše on u početku svoje karijere, u "Napomenama" kojima je povod bila jedna replika na njegovu *Prvu raspravu* (str. 56); a na kraju: "Ljudska priroda ne nazaduje" (*Dijalozi*, III, str. 935). Između povratka u primitivno stanje i mogućnosti postizanja savršenstva, dveju inkopatibilnih ideja, Ruso se odlučno opredeljuje za ovu drugu.

Nijedan nesporazum nije tako dugo opterećivao Rusoovu misao kao onaj zbog kojega su mu pripisivali nameru da iz ljudske zajednice odstrani umetnost i nauku. To, naprotiv, ne bi ničemu služilo, tvrdi Ruso u svojim odgovorima, jer zlo je već učinjeno; štaviše, to odstranjenje nanelo bi još veću štetu jer bi njegova neminovna posledica bila to da pored iskvarenosti imamo i varvarstvo: mada su rezultat čovekove degradacije, umetnost i nauka su pri sadašnjem stanju stvari prepreka još većoj degradaciji. Isto važi i za društveni život uopšte. "Kako?" uzvikuje on u Belešci IX za *Drugu raspravu*, "zar treba uništiti društva, ukinuti 'tvoje' i 'moje', i vratiti se u šume da tamo živimo sa medvedima? Takav bi zaključak bio u stilu mojih protivnika, i više volim da ga sprečim nego da im prepustim sramotu da ga izvedu" (str. 207).

Vidimo, dakle, da se Ruso izričito ograđuje od primitivističkih teza. Takvo rešenje nezamislivo je za društvo u celini i neprihvatljivo za samog Rusoa: "U dubini duše suviše sam svestan koliko bi mi teško bilo da prestanem živeti sa ljudima isto tako iskvarenim kao što sam i ja" ("Pismo Filopolisu", *Druga rasprava*, str. 235).

Najzad, tom drugom razlogu za odbacivanje pojednostavljene predstave o Rusou kao uznositelju dobrog divljaka treba dodati i treći, koji je u vezi s njegovim sudom o tom prirodnom stanju i o čoveku prirode. Istina je da Ruso ponekad upotrebljava ove dve formulacije na takav način da njegova opredeljenost za ovo stanje izgleda nepobitna. "Čisto prirodno stanje je ono u kome bi ljudi bili najsrećniji, najmanje zli, i u najvećem mogućem broju živeli na zemlji ("*Politički fragmenti*", II, str. 457). Dok u društvenom stanju, naprotiv, "svako nalazi svoj račun u tuđoj nesreći ("*Druga rasprava*, Beleška IX, str. 175): kako bismo mogli biti popustljivi prema takvom stanju stvari?

Međutim, u okviru jedne u pravom smislu reči antropološke teorije, izložene u *Raspravi o poreklu nejednakosti*, Rusoov stav ima u sebi znatno više nijansi. Idealna istorija čovečanstva tu sadrži više od dve etape. U početku je prirodno stanje zaista postojalo;ali ne možemo ga nazvati divnim, jer se čovek jedva razlikovao od životinje. Ako postoji neko doktrinarno pitanje oko kojega se Ruso nikad nije kolebao, to je upravo ovo; u prirodnom stanju, pošto među ljudima nema opštenja, nemoguće je razlikovati vrlinu od poroka; osećanje za pravdu je tu, dakle, nepoznato, a moral ne postoji. Samim tim, čovek još uvek nije sasvim čovek. "Ograničen samo na svoj fizički nagon, on je ništavan, on je životinja" ("Pismo Bomonu", str. 936). Samo međusobno druženje razvija razum, kao i moralno čulo koje se na nj oslanja. "Tek kada postane društven on postaje moralno biće" (*Politički fragmenti*, II, str. 477). U takav sud nije mogućno sumnjati: ta promena predstavlja "srećni trenutak ... koji je od glupe i ograničene životinje napravio razumno biće, čoveka" (*Društveni ugovor*, I, 8, str. 364).

Na drugoj krajnosti je društveno stanje kakvo danas poznajemo i koje je, mada iz drugih razloga, isto tako nezadovoljavajuće. To je razlog zbog kojega Ruso odbija da stanje koje odgovara bilo kojoj od tih dveju krajnosti nazove "zlatnim dobom". "Nedostupan glupim ljudima iz prvobitnih doba, a izmakavši prosvećenim ljudima iz potonjih vremena, srećni život zlatnog doba uvek je predstavljao stanje tuđe ljudskoj rasi, bilo zato što ga ona nije prepoznala kad je mogla da uživa u njemu, bilo zato što ga je izgubila kad je mogla da ga prepozna" *(Društveni ugovor*, prva verzija, I, str. 283). Rusoova vizija sveta i istorije mnogo je tragičnija od vizije njegovih primitivističkih savremenika: društvo kvari čoveka, ali čovek je zaista čovek samo zato što se uklopio u društvo: nemoguće je izvući se iz tog paradoksa.

Ali i sam taj zaključak je prenagljen. Jer između prirodnog (prvobitnog) i društvenog (današnjeg) stanja postoji i treće, prelazno, u kome čovek više nije životinja, a ipak još uvek nije bedno biće kakvo je postao: nazovimo ga divljim stanjem; u njemu je čovečanstvo upoznalo svoju najveću sreću. "Taj period razvoja ljudskih sposobnosti, nalazeći se tačno na sredini između mlitavosti prvobitnog stanja i neobuzdane aktivnosti našeg samoljublja, mora da je predstavljao najsrećnije i najtrajnije doba. Što više o njemu razmišljamo, to više nalazimo da je to stanje bilo najmanje podložno revolucijama, najpovoljnije za čoveka, i da je on morao izaći iz njega samo nekom kobnom slučajnošću" (*Druga rasprava*, II, str. 171). Kao što ne smatra mogućnim povratak u prirodno stanje, Ruso tako ne preporučuje ni da se teži tom divljem stanju; ali kada sâm potraži ono čime bi se zamenilo žalosno društveno stanje u kome živimo, on ponovo pomišlja na nekakav kompromis između prirodnog i društvenog stanja, na nekakav umereni ili mešoviti ideal koji bi najbolje odgovarao njegovom učeniku: "Emil nije

divljak koga treba proterati u pustinju, on je divljak stvoren da živi u gradu" (*Emil*, III, str. 483-484). U komentarisanju Rusoa ta činjenica je suviše retko bivala naglašena: dok je prema hipotezi sposoban da istražuje ili čisto prirodno ili čisto društveno stanje, Ruso se opredeljuje za "tačnu sredinu" kad treba da istakne vlastiti ideal. To savršenije stanje (čak i ako nije reč o pravom zlatnom dobu - kod divljakâ nije sve savršeno, daleko od toga) ne poistovećuje se sa prirodnim stanjem već se zadovoljava time da usvoji neke njegove elemente.

Sada vidimo koliko je neodrživa pomisao da je Ruso pristalica mita o dobrom divljaku. Pa ipak, to što je ova doktrina pripisana Rusou ne predstavlja ni čistu slučajnost. Treba konstatovati, prvo, da na vrh svoje hijerarhije Ruso stavlja divlje narode bez obzira što ne želi da ih prikaže kao primer za budućnost čovečanstva, one iste koji su izazivali divljenje Amerіga i Montenja, Laontana i Didroa. Drugo, Ruso se ne ustručava da kaže, kad mu se pruži prilika, kako to prirodno stanje ipak treba smatrati zlatnim dobom suprotno, dakle, onome što inače tvrdi. Sećajući se svojih početaka, a posebno *Prve rasprave*, on opisuje svoje otkriće sledećim rečima: "Jedno nezgodno pitanje u Akademiji (...) poslužilo mu je (...) da mu se otkrije jedan drukčiji svet, pravo zlatno doba, zajednica jednostavnih, mudrih, srećnih ljudi" (*Dijalozi*, II, str. 828-829).

Najzad, treće, mada odbija da ta divlja plemena poistoveti sa čovekom prirode, Ruso se ipak služi njihovim opisima iz pričanja putnikâ kao rezervoarom slika iz kojega može slobodno da crpe osobine svog fiktivnog čoveka prirode. Čim je uveo taj pojam, on počinje da ga obogaćuje crtama i zapažanjima koja proističu iz onih istih putopisa koje će kritikovati u Belešci X za *Drugu raspravu*. "Izveštaji putnikâ puni su primera snage i krepkosti ljudi iz varvarskih i divljih naroda", piše on u Belešci VI (str. 199), a kad hoće da dokaže da se divlji čovek ne boji životinja, on se odmah poziva na crnce i Karaibe (str. 137, napomena). Kad pak treba pokazati da se taj čovek ne brine za budućnost, Ruso kaže: "Takav je i dan-danas stepen dalekovidosti Karaiba: on ujutro proda svoj pamučni ležaj, a uveče dođe kukati da bi ga otkupio, pošto nije predvideo da će mu iduće noći biti potreban" (str. 144). Kao primer najčešće se navode stanovnici Karipskih ostrva, jer oni su "od svih postojećih naroda onaj koji se najmanje udaljio od prirodnog stanja" (str. 158); to je razlog zbog kojega Ruso, u Belešci X, posebno preporučuje njihovo proučavanje: to je "putovanje značajnije od svih drugih i trebalo bi mu prići s najvećom pažnjom" (str. 214). Ali netaknuti tragovi čoveka prirode mogu se naći i drugde: tako su prvobitni jezici morali biti "otprilike onakvi kakvima se danas služe razni divlji narodi" (str. 167). Čovek prirode ne poistovećuje se s današnjim divljim narodima, ali pomoću njih se može zamisliti i on.

"Čuvajmo se da divljeg čoveka ne pobrkamo sa ljudima koji su nam pred očima", govorio je Ruso na početku (str. 139). Međutim, on sam se ne pokorava sopstvenom zahtevu, i njegova filozofska fikcija prepliće se sa slikom današnjih ljudi. Divljaci, treba li to i reći, bivaju prikraćeni u tim zbrzanim evokacijama. Ne samo zato što im se ukazuje samo uzgredna pažnja, nego i zato što Ruso, zbog potreba svog dokaznog postupka, po pravilu upoređuje svog divljeg čoveka sa životinjama. "Takvo je životinjsko stanje uopšte uzev, a takvo je, prema izveštajima putnikâ, i stanje većine divljih naroda" (str. 140-141). "Američki divljaci [osećali su] da su im Španci na tragu kao što bi to osećali najbolji psi" (str. 141). Sve u svemu, Ruso neprestano pripisuje divljem čoveku osobine koje je Bifon, u *Raspravi o prirodi životinja*, smatrao karakterističnim za životinje: tako je s njihovim odnosom prema vremenu ili s njihovim poimanjem sreće. Veliki branilac jednakosti među ljudima, Ruso možda ne misli zaista da su Karaibi na pola puta između ljudi i životinja; ali on to kaže, ponet alegorijskom upotrebom etnografskih podataka.

Prinuđeni smo, dakle, da pravimo razliku između Rusoovog programa i njegovog vlastitog ostvarenja tog programa, te da prvom u odnosu na drugo damo nesumnjivo preimućstvo.

Šatobrijan

Hodočašća na Zapad i na Istok

Fransoa-Rene de Šatobrijan prvi je tipično moderan putnik-pisac; moglo bi se reći da je on izmislio onaj oblik putovanja koji će biti praktikovan u XIX i XX veku; njegovi putopisi biće predmet bezbrojnih podražavanja i uticaće, neposredno ili posredno, na celu tu književnu vrstu, a preko nje i na svekoliko opažanje "onih drugih" od strane Evropljana.

Putovanje je za njega jasno omeđen predmet razmišljanja. On nas podseća na to da ćemo, koliko god da se vratimo u istorijsku prošlost čovečanstva, naći pomen o putovanju; sam je osetio želju da putuje pa je krenuo na put; ipak, u jednom od svojih prvih dela on izražava ovo upozorenje: "Za putnika se često sve svodi na to da u stranoj zemlji iluzije zameni sećanjima" (*Načezi*, str. 20). U moderno doba putuje se mnogo više nego nekada; treba li se tome radovati ili zbog toga valja žaliti? "Da li je dobro što se danas tako lako može putovati? Zar nacije ne bi bolje sačuvale svoj karakter kada ne bi znale jedne za druge, i kada bi se strogo držale navika i tradicija svojih predaka?" (*Putovanja*, str. LVII). Za razliku od Gobinoovog i Levi-Strosovog odgovora, Šatobrijanov odgovor na ovo pitanje glasi: ne bi ga sačuvale. Bolje poznavanje drugih nacija može omogućiti jednoj naciji da sama postane bolja nego što je bila. Ali ne treba napraviti još jedan korak, kao što su to Kondorse ili Kloc učinili, i upustili se u maštanje o svetskoj državi, koja bi potpuno odstranila nacionalne razlike: one su, naprotiv, dragocene, pa ih valja sačuvati. "Ludost koja je danas mnogima zavrtela pamet sastoji se u verovanju da se narodi mogu ujediniti i da se cela ljudska vrsta može pretvoriti u jednog jedinog čoveka; recimo da je to ostvarljivo, ali zar sticanje opštih sposobnosti ne bi dovelo do toga da potpuno iščezne čitav niz ličnih osećanja?" (*Memoari s onu stranu groba*, knjiga II, str. 965). Srećnim sticajem prilika omogućeno poznavanje nekoliko bića, nekoliko običaja i nekoliko mesta predstavlja duhovno bogatstvo. Kao i u drugim oblastima, izvesna izmešanost, ili umerenost, najbolje je rešenje, što znači da sa drugima ne treba ni potpuno raskinuti, niti se sa njima potpuno stopiti.

Sam Šatobrijan dva puta se u životu otisnuo na duga putovanja: 1791. godine krenuo je iz Francuske na putovanje po Severnoj Americi i plod tog boravka u Novom svetu su jedan putopis (objavljen 1827. godine), jedan opis u *Memoarima s onu stranu groba*, i jedna romaneskna celina, napisana pri samom kraju XVIII veka, iz koje je Šatobrijan izdvojio 1801. godine *Atalu*, a 1802. godine *Renea*, dok je nju samu objavio u celosti, ali prerađenu, tek 1826. godine pod naslovom *Načezi*; a 1806-1807. godine putovao je po Grčkoj, Palestini i Egiptu, i taj boravak na Levantu opisao u putopisu koji je objavio 1811. godine pod naslovom *Putovanje od Pariza do Jerusalima*. Sam Šatobrijan poželeo je da pripiše izvesno značenje povezanosti ta dva putovanja u suprotnom smeru. Na putovanje po Americi pošao je kao mlad i bezazlen čovek, dok je po Istoku putovao kao zreo čovek. "U vreme kada sam putovao po Sjedinjenim Državama bio sam pun iluzija, a u vreme kada sam putovao po Bliskom istoku nisam se više uljuljkivao himerama! *(Memoari*, knjiga I, str. 257). Među ovim dvema suprotnim krajnostima, Šatobrijanu je, u vreme kada je pisao *Putovanje od Pariza do Jerusalima*, bila draža lucidnost: "U zrelijem dobu duh se vraća postojanijim sklonostima: on pre svega želi da se napaja sećanjima i primerima iz istorije" (*Putovanje...*, str. 107). Međutim, u još zrelijem dobu (odgovarajući deo *Memoara* napisao je 1822. godine, a redigovao 1846. godine, kada mu je bilo blizu osamdeset godina), sklonosti se preokreću, pa će tako Šatobrijan reći: "Moji neobični doživljaji sa putovanja po Americi danas mi se ukazuju ovenčani čarima koje u mom sećanju nema blistavi prizor Bosfora" (knjiga I, str. 257). Starost se pridružuje mladosti u uživanju u bezazlenosti i iluziji.

Ali ta dva putovanja spaja i jedna druga, značajnija veza. Zapad (Amerika) je priroda, a Istok – kultura. U Americi svakako obitavaju ljudska bića, ali to su divljaci koji žive u prirodnom stanju koje se jedva razlikuje od globalnog prirodnog ciklusa, dok je na Istoku u pitanju jedan potpuno ljudski svet. "Velika ravna prostranstva Atlanskog okeana i Sredozemnog mora otvaraju puteve nacijama, a na njihovim obalama žive – ili su živeli – prosvećeni, mnogoljudni i moćni narodi; na jezerima u Kanadi putnik opaža samo vodenu pustoš, a na tu pustoš nadovezuje se zemlja na kojoj ničega nema: ta su jezera pustinje koje razdvajaju druge pustinje" (knjiga I, str. 244). Američki Indijanci su narod bez istorije zato što nemaju nikakvo pismo, ne obrađuju zemlju, i zato što njihovi spomenici brzo nestaju u šumi: oni su zbog toga večno mlad narod, ali im isto tako i preti opasnost da će iščeznuti ne ostavljajući nikakav trag za sobom. Nasuprot njima, Grci i Hebrejci, Arapi i Egipćani su narodi koji su stopljeni s istorijom, sa civilizacijom, sa skupom religija, umetnosti i nauka.

Prema tome, putovanje po Americi je putovanje kroz prirodu, i ukoliko se u njoj sreću muškarci i žene, oni žive u prirodnom stanju. Šatobrijanu

su stvari bile jasne još pre nego što je krenuo na put; u predgovoru *Atali*, napisanom 1801. godine, on ovako opisuje svoju nameru: "Došao sam na ideju da napišem *epopeju o prirodnom čoveku*, ili da naslikam naravi divljaka" (str. 39). Iz ove rečenice vidimo pre svega to da je Šatobrijan tada razmišljao služeći se od Rusoa preuzetim rečima, bez obzira na to što ih, kao i toliki drugi, on pogrešno tumači time što izjednačava prirodnog čoveka sa divljacima svoga vremena; a zatim vidimo da je odlučio da posluša Rusoove savete. Pisac *Društvenog dogovora* je naime izražavao žaljenje zbog toga što filozofi njegovog vremena, jedan Bifon, jedan Monteskje i jedan Didro, ne kreću na istraživačka putovanja. Filozofi nisu poslušali njegov savet, a ni sam Ruso nikada se nije odvažio da krene dalje od Londona. Ali, četrdeset godina kasnije njegov mladi učenik Šatobrijan čuo je taj poziv i krenuo je u Ameriku da otkrije "prirodnog čoveka".

Čemu zajednica prirodnih ljudi treba da je nalik? Ona će imati dobro poznata svojstva dobrih divljaka. Oni ne znaju za *ovo je tvoje* i *ovo je moje*: "Pod uticajem najstarijih predstava, primitvne nacije osećaju nesavladivu odbojnost prema ličnoj svojini, koja je podloga društvenog poretka" (*Putovanja*, str. 239). Prema tome, oni žive u potpunoj društvenoj jednakosti i potpuno su slobodni da čine što hoće. "Nijedan jedini otkucaj mog srca neće biti prigušen", uzvikuje mladi Šatobrijan odmah pošto je stigao u Ameriku, "nijedna jedina moja misao neće biti sputana; biću slobodan kao priroda; priznaću za svog gospodara samo onoga koji je zapalio vatru sunaca" (str. 56-57). Izgleda da se samo po sebi razume da je svet prirode bolji od sveta društva.

Međutim, tek što je patetično izneo svoja ubeđenja u šumama u blizini Njujorka, Šatobrijan je doživeo neobičan susret. Usred šume ugledao je nekakvu šupu, a nasred nje dvadesetak divljaka, prve koje je video u životu, sa perima oko glave i licima premazanim raznim bojama, što je kod njih prirodno; usred njih ugledao je jednog sitnog Francuza, g. Violea, čije ga je zanimanje u najmanju ruku iznenadilo: on je bio učitelj igranja. Njegovi učenici, Indijanci iz plemena Irokeza, već su bili dobro naučili francuske igre, i on ih naziva "gospoda divljaci i gospode divljakinje". "Zar za jednog Rusoovog učenika nije bilo krajnje mučno to uvođenje u život izvan civilizacije preko bala koji je nekadašnji pomoćnik kuvara generala Rošamboa organizovao za Irokeze? Osećao sam silnu želju da se smejem, ali bio sam strašno ponižen" (*Memoari*, knjiga I, 225-226).

Prema tome, u toku svog prvog susreta sa divljacima Šatobrijan je uvideo da u planu za koji je verovao da ga je zamislio pod Rusoovim uticajem, ima nečeg nerealističnog. Indijanci ne izgledaju stvarno bolji od Francuza, a pre svega ona korenita oprečnost među njima koju je zamišljo u stvari ne postoji: usred šume mogu se sresti učitelji igranja, a Irokezi znaju da se poklone pred ženama. Umesto hijerarhizovane suprotnosti između pri-

rodnog čoveka i društvenog čoveka Šatobrijan otkriva svet u kome dolazi do ukrštanja medu njima.

To nije bilo jedino razočarenje koje ga je čekalo u toku putovanja. Posmatrajući prirodu oko sebe, otkrio je da ona nikako nije savršena, što, kako je on mislio, protivreči Rusoovoj predstavi o njoj (u stvari, Ruso je smatrao da sve što ljudi tog vremena mogu oko sebe da uoče spada u društveno a ne prirodno stanje, i slagao se sa nekin drugim misliocima da ga treba osuđivati). "Ja nisam, kao g. Ruso, čovek koga divljaci oduševljavaju", kaže on u predgovoru *Atali*, " i (...) ne mislim da je *čista priroda* nešto najlepše na svetu. Gde god sam imao prilike da je vidim, svuda mi se učinila veoma ružna." U čoveku, nastavlja Šatobrijan, nije važna priroda, to jest ono što je u njemu životinjsko, nego njegov duh. "Ne samo da ne mislim da je čovek koji misli *izopačena životinja*, nego, naprotiv, mislim da misao čini čoveka čovekom" (str. 42). Šatobrijan i dalje pogrešno tumači ono što je Ruso rekao, ali to nije važno; značajno je to da je odbacio primitivistički egzotizam.

Iako je bio politički pobornik istorijske promene koja se naziva rečju *restauracija*, Šatobrijan je sasvim izričito napomenuo da je besmisleno biti privržen prošlosti samo zato što je ona prošlost. "Dobro staro vreme ima, bez sumnje, svoju vrednost, ali treba imati na umu to da neko političko stanje nije bolje zbog toga što je zastarelo i zato što se u njemu sve radi po tradiciji; kad ne bi bilo tako, trebalo bi priznati da je despotska vladavina u Kini i u Indiji, u kojima se već tri hiljade godina ništa nije izmenilo, nešto najsavršenije na svetu" (*Putovanja*, str. LVII). Ovo Šatobrijanovo odbijanje da pridaje vrednost prošlosti kao takvoj zasniva se na jednom konkretnom razlogu: naravi primitivnih ljudi nisu uvek dobre – uostalom, one ne bi odgovarale današnjim ljudima – a isto tako i na jednom teorijskom razlogu: kad čovek ostane konzervativac, "ne želi da vidi da se ljudski duh može usavršavati" (str. LVIII). Prema tome, umesto da raskine sa Rusoom, Šatobrijan zamenjuje jedno pogrešno tumačenje njegove teze drugim, boljim tumačenjem, uklapajući se tako u glavni smer programa prosvetiteljske filozofije.

Sama ona sloboda koju je toliko voleo u prirodnom stanju sada mu se ukazuje kao manje poželjna od jednog drugog oblika slobode, koji je pogodan za društveno stanje; a kada u ovo svoje delo unosi, neizmenjene, svoje strasne tirade u prilog prirodnoj slobodi (napisane 1791. godine), on ne može a da 1827. godine ne doda u belešci: "Zadržavam sve ove stvari koje sam napisao u mladosti: neka mi čitalac ne zameri zbog njih" (*Putovanja*, str. 57). U ovom razlikovanju, koje Šatobrijan, kako izgleda, vrši ugledajući se na Benžamena Konstana (ali i neposredno se ugledajući na Rusoa), sloboda divljaka suprotstavlja se slobodi prosvećenih ljudi: "U to doba svog života (u vreme putovanja po Americi) poznavao sam slobodu

onakvu kakvu su je Stari poznavali, slobodu kao ćerku naravi u jednom društvu koje je još bilo u povoju, ali nisam poznavao slobodu koja je ćerka znanja i jedne stare civilizacije, slobodu čiju je realnost dokazala predstavnička država: daj Bože da ona bude dugog veka!" (*Memoari*, knjiga I, str. 216).

Iz ovoga očigledno proizlazi da će Šatobrijanov plan biti izmenjen. Njegovu bezuslovnu i apriornu pohvalu primitivnim narodima zamenjuje uravnoteženiji sud. On najpre priznaje da suprotnost između prosvećenih ljudi i divljaka nikako nije onako izrazita kao što je to verovao. "Već i samo proučavanje tih jezika pokazuje da su narodi koje nazivamo primitivnim narodima bili veoma odmakli u onoj prosvećenosti koja je plod združivanja ideja" (*Putovanja*, str. 176). Isti zaključak može se izvući i u vezi s političkim ustrojstvima: "Među divljacima ponovo srećemo sve vrste načina vladanja za koje prosvećeni narodi znaju, – od despotizma pa do republike" (str. 229). Ovaj odmereniji sud o suprotnosti između divljaka i prosvećenih ljudi dopušta mu da susret između Evropljana i Indijanaca opiše drugim rečima, a ne onim koje su njegovi savremenici bili nasledili od Rusoa. "Indijanac nije bio *primitivan*; evropska civilizacija nije delovala na *čisto prirodno stanje*, nego je uticala na *američku civilizaciju koja se upravo rađala*" (str. 267). Iz ovoga proizlazi da "divljaci ne predstavljaju homogen entitet nego niz populacija sa različitim osobinama: treba se kloniti toga da se "iste osobine pripisuju svim divljacima koji žive u Severnoj Americi" (str. 117). Kao i svi ostali ljudi, divljaci su bića sa porocima i vrlinama.

Najzad, knjiga koju je Šatobrijan nameravao da napiše ne može se više opisivati kao "epopeja o prirodnom čoveku". Ono čime raspolažemo, to jest *Načezi*, kojima su pridruženi *Atala* i *Rene*, ambiciozno i nesavršeno delo koje je Šatobrijan prvo preradio a zatim ostavio nedovršeno i naposletku sam objavio, više je epopeja o *susretu* izmede divljaka i prosvećenih ljudi, između Načeza i Francuza, u čijem okviru nalazimo, predstavljen ljudima, sukob koji je sam Šatobrijan doživeo između predstava koje je imao pre svog odlaska u Ameriku i predstava koje će imati pošto u njoj bude boravio.

Divljaštvo i prosvećenost

Šaotbrijan je najpre nameravao da u *Načezima* ilustruje suprtonost između prirodnog stanja i društvenog stanja, izabravši, da bi ih konkretno predstavio, po jednog njihovog veoma izrazitog predstavnika: pleme Načeza u Americi i dvor Luja XIV u Francuskoj. Jasna je svrha tog

suočavanja. "Prikazano u svojoj najvećoj oprečnosti, sve ono što, na jednoj strani, pripada društvu, a, na drugoj strani, prirodi pružiće ti mogućnost da proceniš, napravivši pritom najmanje grešaka što se može, ono što je dobro i ono što je loše u ta dva stanja" (*Načezi*, str. 148). Prema tome, etnografsko istraživanje pisac stavlja u službu jedne moralne i političke analize.

Promena piščevog mišljenja o prirodi i društvu ovaploćena je u knjizi o Šaktasu, Indijancu iz plemena Načeza. U početku Šaktas ne sumnja u veću vrednost primitivnog načina života (to jest sopstvenog načina života), iz razloga koji su nam dobro poznati: umesto privatne svojine, u tom životu vladaju jednakost i sloboda. "Među kolibama Irokeza nećeš naći ni velikaše ni sitne ljude, ni bogataše ni siromahe, nego ćeš svuda videti samo duševni mir i čovekovu slobodu" (str. 156-157). Na tu veću vrednost primitivnog načina života nadovezuju se dve prednosti. Pre svega, divljaci su lepi (Atala je "božanstveno lepa"), a zatim oni žive u prisnom dodiru s prirodom (u ovom slučaju pisac upotrebljava tu reč da bi označio svet koji nije ljudski svet, to jest predele, rastinje, životnje) koja je i sama izuzetno lepa. Šatobrijan je ostavio savršene primere opisa egzotične prirode koji bude čežnju u srcu čitavih pokolenja čitalaca."Noć je bila prekrasna. Plava, miomirisom borova natopljena kosa duha vazduha letela je na sve strane, a u vazduhu se osećao slabi miris ambre, što je dolazio od krokodila koji su ležali pod rečnim tamarindama. Mesec je sijao nasred potpuno vedrog neba, a njegova bisernosiva boja padala je na nejasne vrhove šuma. Nije se čuo nikakav šum osim nekakvog dalekog i skladnog tihog brujanja koje je odzvanjalo u dubini šuma: izgledalo je da duša samoće uzdiše u čitavom tom pustom prostoru" (*Atala*, str. 85).

Sa ovom pohvalom primitivnog načina života poklapa se kritika prosvećenog načina života. Posle niza peripetija, mladi Šaktas obreo se u Francuskoj, u kojoj začuđeno i s odbojnošću posmatra savremeni svet, onako kao što to čine Laontanov junak Adario, ili Monteskjeovi Persijanci. On uočava oko sebe koristoljubljive, sitničave i netrpeljive osobe; proganjanje protestanata dovodi ga u nedoumicu ispunjenu užasom. Pored toga, te osobe obrvane su brigama i žive u siromaštvu. "Video sam čoveka zaglupljenog bedom u kojoj je živeo, okruženog izgladnelom porodicom, koji nije uživao nikakve prednosti života u društvu, a bio je izgubio prednosti života u prirodi" (*Načezi*, str. 152): opet nam se čini da čitamo Rusoove prekore društvu tog vremena. Tobožnji naučnici u stvari su neznalice jer veruju da se Indijanci nalaze na sredini između čoveka i majmuna; a umetnosti su nepotrebne. "Umetnosti nimalo ne doprinose tome da ljudi budu srećni, a ipak su one jedina stvar u kojoj vi, kako izgleda, odnosite prevagu nad nama" (str. 156). Stoga Šaktas ne oklevajući zaključuje da je prirodno stanje bolje od društvenog stanja pošto u prvom vlada vrlina, a u drugom

porok; on čezne za tim da se vrati u šume iz kojih je došao i ne može a da ne poželi istu sudbinu najprijatnijem svom sagovorniku: "Naposletku sam", kaže on, "pozvao svog domaćina da napusti civilizaciju" (str. 157).

Do mesta koje smo naveli moglo nam se činiti da čitamo Laontanove *Dijaloge*. Imamo utisak da je Šaktasova priča samo proširena verzija priče Laontanovog Adarija, koji je u isto vreme takođe bio došao u Francusku. Ali upravo dovođenje u vezu ta dva imena deluje u ovoj Šatobrijanovoj knjizi kao upozorenje: jedan od junaka samih *Načeza* zove se Adario, ali on je sve drugo samo ne ovaploćenje mudrosti: naprasit je, rodoljub u tolikoj meri da zbog toga postaje okrutan, i čak predstavlja antitezu dobrom Šaktasu. Šatobrijan se ne samo ne ugleda na Laontana nego, naprotiv, poruku tog svog prethodnika pretvara u jedan od glasova u svojoj knjizi, u glas čoveka koji je, kako će to čitalac postepeno otkriti, u zabludi.

Istina se postepeno otkriva. Tako, na primer, u epizodi dela koja nosi naziv *Atala*, gledajući kako njegovi saplemenici muče oca Obrija, Šaktas uviđa da su oni okrutni. "Razjareni Indijanci uguraše mu usijano gvožđe u grlo kako bi ga sprečili da govori" (str. 142). Mora se prihvatiti da postoji samo jedna mogućnost: ili nije neminovno prirodno sve ono što se vidi kod divljaka, ili pak priroda nije uvek dobra. Šaktas je čak u opasnosti da svoje dalje poniranje u prirodu svojih saplemenika plati životom: "Ti isti Indijanci, čiji su običaji tako dirljivi, (...) sada su urlajući tražili da budem udaren na muke" (str. 91). S druge strane, prisnije poznavanje francuske arhitekture, muzike i tragedije navodi ga da prizna njihovu uzvišenost. I najzad, neukost ima i svoje loše strane, a dokaz da je ovo tvrđenje tačno jeste Atalijina smrt, samoubistvo na koje su je predrasude navele. Otac Obri objašnjava to samrtnici: "Kćeri moja, sve nesreće koje su te zadesile posledica su tvog neznanja; upropastili su te primitivno vaspitanje koje si dobila i nedostatak neophodnog obrazovanja" (str. 122). Čini nam se da slušamo Kondorsea kako hvali obrazovanje: znanja su potrebna čak i religiji!

Šaktas će pre svega otkriti da dobro i zlo nisu strogo raspoređeni, jedno kod divljaka a drugo kod prosvećenih ljudi. Vek Luja XIV istovremeno zaslužuje da bude hvaljen i kuđen, baš kao i društvo koje su Načezi stvorili. U isti mah, kad se stvari izbliže pogledaju, ispod površinskih razilaženja otkrivaju se neke sličnosti: pažljivije slušajući razgovore Francuza, Šaktas u njima otkriva, na svoje veliko iznenađenje, "reči koje su isto toliko tanane kao i reči kojima se Huroni služe" (*Načezi*, str. 146). Zato, ne odustajući od toga da izričemo sudove o tome šta je dobro a šta zlo, treba da prestanemo da se nadamo da ćemo takav sud moći da izreknemo o čitavim narodima ili kulturama. U nekim drugim prilikama moralni sud je samo posledica nekog običaja, ili neke optičke varke. I najzad, čovek ne treba da

prezire "veću vrednost umetnosti" zato što duboko oseća "prednosti prirode" (str. 239): sve zavisi od toga šta zahtevaju okolnosti.

To upoznavanje ljudi dovodi do priznavanja istog dostojanstva svim ljudskim bićima – "Da li nesreće koje snalaze nekog potpuno nepoznatog stanovnika šuma manje zaslužuju naše sažaljenje nego nesreće što snalaze druge ljude?" (str. 11) – i do konstatacije da im je podjednako suđeno da budu kako srećni, tako i nesrećni. "Sreća postoji u svim narodima i u svim podnebljima: bedni Eskim koji živi na svom ledenom sprudu isto toliko je srećan koliko i evropski vladar na svom prestolu; od istog nagona za srećom poigrava srce majki i voljenih devojaka u snegu na Labradoru i na paperju od labudova sa Sene" (str. 181). Zato će Glazirna, robinja crnkinja, zaštititi dete Indijanke Selute: razlike između pojedinih rasa i zemalja slabe pred zajedničkim osobinama, koje proizlaze iz naše pripadnosti istoj vrsti. Šatobrijan crpe sve univerzalističke i egalitarističke pouke iz hrišćanske tradicije.

Univerzalizam koji zastupaju junaci *Načeza* nije nespojiv sa rodoljubljem, pod uslovom da se ono shvata ne kao pretpostavljanje svojih sunarodnika svim ostalim ljudima nego kao osećajna vezanost za jedno mesto, za jedan predeo, za zajedničke uspomene i za jezik predaka. Pošto se vratio u svoju otadžbinu, Šaktas plače i ljubi rodnu grudu, ali ga to ne sprečava da Adariju živo odgovori: "Mislim da otadžbinu volim isto toliko koliko i ti, ali vrlinu više volim od nje" (str. 520). Adario je pak pobornik slepog rodoljublja (on se, kako bi Ruso rekao, opredeljuje za Bruta, a ne za Hrista), i čitalac teško može da se poistoveti sa njim onda kada on oduzima život svom rođenom unuku da ga ne bi ostavio da živi među Francuzima. Za razliku od njih dvojice, d'Artaget i Mila osvetljavaju, prvi kada su u pitanju Francuzi, a druga kada je reč o Indijancima, mogućnost spajanja izvesnog rodoljublja (d'Artaget "gori od želje da prolije svoju krv za Francusku", str. 25) sa davanjem prvenstva univerzalnim vrednostima: "Otadžbina! pa šta za mene znači otadžbina ako je nepravedna", uzvikuje Mila (str. 411).

Prema tome, vrline jedinki važnije su od zemalja u kojima su one ponikle. Jedna od velikih istina koje je Šaktas otkrio jeste upravo istina da je ponašanje jedinke srazmerno nezavisno od kulture kojoj ona pripada. Indijanci i Francuzi mogu da dožive istu sudbinu, ali tačno je i obrnuto tvrđenje, to jest tvrđenje da u svakoj od te dve zajednice vlada najveća raznolikost. "La Brijer", koga je Šaktas sreo na jednom prijemu, upućuje tog Indijanca kako da uočava razlike: "Ovde su pred vama crkveni velikodostojnici koji se među sobom razlikuju isto toliko po svojim darovima koliko i po svojim načelima, književnici koji padaju u oči po velikoj razlici u svom stvaralačkom daru, skupine zavađenih ljubitelja književnosti i umetnosti..." (str. 145). Francuzi nisu bolji ljudi od Načeza, niti su ovi bolji

od njih; pristalica egzotizma, koji smatra da su stranci bolji od domorodaca, podjednako se vara kao i nacionalist koji misli suprotno; Šaktas otkriva da je sloboda sastavni deo definicije čoveka. Prava suprotnost nije suprotnost između nas i drugih, nego između poroka i vrline. Rasprava o etici i moralu dostiže vrhunac pri susretu Šaktasa sa "Fenelonom", kome Šatobrijan poverava dužnost da formuliše pouku njegove knjige. "Fenelon" pažljivo sluša Šaktasa i ne odbacuje u celosti njegov pledoaje u prilog primitivnog života, ali i pored toga nastoji da u svome odgovoru istakne, nasuprot primitivizmu, ispravnost univerzalističke teze o jednakosti naroda, koja se, međutim, ne svodi na relativističko odustajanje od izricanja vrednosnih sudova. "Kada nisu iskvareni, svi ljudi, bez obzira na to odakle su, slični su jedni drugim, jer tada Bog progovara kroz njih, Bog koji je uvek isti. Jedino porok uspostavlja među nama odvratne razlike: postoji samo jedna lepota, dok se ružnoća javlja u bezbroj vidova" (str. 157). Umesto reči "vrlina" Šatobrijan upotrebljava – što je karakteristično – reč "lepota": njegovo hrišćanstvo upadljivo je obojeno esteticizmom.

Ali Šatobrijanov "Fenelon" ne ostaje na tome. Upravo zato što postoji samo jedno čovečanstvo, moguće je izricati vrednosne sudove; stoga on upoređuje relativna preimućstva prirodnog stanja i društvenog stanja, i naposletku zaključuje da je ovo drugo bolje od onog prvog. Deo svojih argumenata on uzima od Rusoa (za koga misli da ga pobija): pre svega, prelazak na život u društvu neminovna je posledica povećavanja broja ljudi, pa je, prema tome, uzaludno buniti se protiv njega; zatim, prirodni čovek je sam od sebe dobar, ali zbog toga ipak nije pun vrline: razlikovanje poroka i vrlina svojstveno je društvenom stanju. "Fenelon" dodaje da ideal čvečanstva ne treba da bude priroda (ono što postoji) nego savršenstvo (ono što treba da postoji); zato je negovanje umetnosti dokaz veće vrednosti. "Umetnosti nas približavaju Bogu; one nam omogućavaju da nazremo savršenstvo, koje je iznad prirode i koje postoji samo u našem snu" (str. 158). U prirodnom stanju vlada pravo jačeg – koje se ne može smatrati dovoljnom podlogom pravde.

Zato će Šatobrijan moći da izjavi da je u *Atali* želeo da "pokaže prednosti života u društvu nad životom izvan njega" ("Predgovor", str. 43). Pošto je prigrlio tu novu mudrost, Šaktas – na koga je poruka oca Obrija već snažno delovala – priznaje da je hrišćanstvo bolja religija i filozofija, bez obzira na to što se nije odmah pokrstio (to će učiniti tek na samrtničkoj postelji); ali to hrišćanstvo ograničava se na tvrđenje o jedinstvu ljudskog roda i neophodnosti razlikovanja dobra i zla. Zato bismo mogli reći da je delo *Načezi* pre svega kritika egzotičnih i primitivističkih maštanja, koju je pisac izvršio u duhu prosvetiteljske filozofije (što dobro pokazuje da je mit o "dobrom divljaku" pre naličje tog duha nego što iz njega neposredno proizlazi).

Pa ipak, Šaktasov ideal (kao i Šatobrijanov ideal) izgleda malo drugačiji: on se ne sastoji u uverenju da treba prihvatiti bez ikakvih ograda život u društvu (i hrišćanski život, njegov viši oblik), nego pre u ubeđenju da treba pokušati ostvariti sintezu prirode i društva, divljaka i prosvećenih ljudi, zadržavajući samo dobre strane ta dva stanja. Pošto je saslušao "Fenelona", Šaktas se ipak vraća u "prirodu" (kao što mu je to, uostalom, "Fenelon" savetovao) i zatim sve svoje vreme posvećuje branjenju Indijanaca kod Francuza a Francuza kod Indijanaca; on mašta o tome da spoji "slobodu prosvećenog čoveka" i "nezavisnost primitivnog čoveka" (str. 162). Isto onako kao što je Ruso smatrao da je najsrećniji trenutak u istoriji bio trenutak u kome su naporedo postojali elementi dva oprečna stanja, podjednanko udaljen od prirodnog stanja, s jedne, i društvenog stanja, s druge strane, Šaktas izriče najpohvalniji sud o jednoj populaciji koja se upravo nalazi između ta dva najudaljenija stanja: "Od svih naroda među kojima sam boravio taj narod učinio mi se najsrećniji: niti živi u bedi kao ribari na Labradoru, niti je okrutan kao kanadski lovci, niti živi u ropstvu u kome su Načezi nekada živeli, niti je iskvaren kao Evropljani – jednom reči Sijuksi spajaju u sebi sve što je poželjno kod primitivnog čoveka i prosvećenog čoveka" (str. 191-192). To je, dakle, moguće!

Svet ukrštanja

Stigavši u Ameriku, Šatobrijan je, umesto jednostavne suprotnosti između prirode i društva, otkrio hibridan svet. Čitava Amerika ukazuje mu se kao "neobična mešavina prirodnog stanja i stanja prosvećenosti". Udaljivši se "na korak-dva od kolibe jednog Irokeza", on čuje kako neko peva odlomke iz Paizijelovih i Čimarozinih opera. "Šiljati vrh novog zvonika dizao se u nebo iz jedne stare šume" (*Memoari*, knjiga I, str. 232): Šatobrijan, kao što vidimo, ponekad izjednačava pojmove "prosvećenost" i "Evropa".

Ali najvidljiviji rezultati tih mešanja su negativni. Evropljani su proganjali Indijance, i ovi će, kad-tad, "morati da napuste krajeve u kojima žive, ili da budu istrebljeni" (*Putovanja*, str. 264). Oni koji još ostaju u svom kraju svakog dana sve više gube svoju kulturu, svoja umeća, svoje tradicije. Evropski trgovci donose gotovo isto toliko zla koliko i rat; stari oblici religije izumiru, a političke strukture koje su njihovi preci stvorili ništa ne zamenjuje. "Svojim poklonima, svojim porocima, svojim oružjem kupili smo, iskvarili ili poubijali istaknute ličnosti od kojih su se sastojala ta razna politička tela" (str. 271). A melezi koji su se pojavili posle biološkog

mešanja te dve etničke grupe ne samo da ne predsatvljaju njihovu uspelu sintezu, kao što je Šatobrijan to želeo, nego, naprotiv, otelotvoravaju neuspeh tog njihovog susreta. "Oni govore jezikom svojih očeva (Evropljana) i svojih majki (Indijanki) i imaju poroke obe te rase. To su kopilad iz vanbračne veze prosvećene prirode i divlje prirode..." (*Memoari*, knjiga I, str. 241).

Mora se priznati da je susret ta dva sveta, koji je Šatobrijan voleo da zamišlja u idiličnim bojama (narodi Zapada i Istoka jedni druge pozdravljaju nazivajući se međusobno ljudskim imenima!), pre izneo na videlo loše strane tih dveju etničkih grupa. Na strani "prosvećenosti" nalazimo samo vojna osvajanja i težnju za dobitkom: sve novine u oblasti tehnike koriste se za zadovoljavanje te dve strasti. Na strani "prirode" uočavamo podmuklost i gramzivost, laž i razvratnost. Prosvećeni ljudi preziru divljake, a ovi ih, zauzvrat, mrze. Može se još samo maštati o tome kakva je mogla postati indijanska civilizacija da je pretrpela neki bolji uticaj, ili da je nastavila da se razvija idući svojim sopstvenim putevima. "Civilizacija drugačija od naše civilizacije mogla je da stvori ljude potpuno slične ljudima što su živeli u starom veku, ili da učini da iz izvora koji je još nepoznat poteku nova saznanja" (*Putovanja*, str. 268).

Načezi se nalaze negde na sredini između tog maštanja i te razočaranjem prožete konstatacije. Svi junaci te knjige plod su ukrštanja, ali ta ukrštanja uspešnija su od onih koja je Šatobrijan sam video. Najbolji predstavnici prosvećenog sveta jesu oni likovi koji su sačuvali u sebi (ili stekli) nešto primitivno: takav je, na primer, otac Obri, koji preobraća Indijance u hrišćansku veru, ali isto tako i sam im se približava; ili, na dvoru Luja XIV "Lafonten" ili "Fenelon", koji izjavljuje: "Ja sam pomalo i sam divljak" (*Načezi*, str. 155); uostalom, Šatobrijan objašnjava svoju ljubav prema Americi time što je i sam "bio odgajen kao divljak" (*Putovanja*, str. 7).

To ne znači da su u *Načezi*ma sva ukrštanja uspela. Najpre postoje oni koji – kao što je to slučaj sa Šeparom, zapovednikom tvrđave Rozali – prosto-naprosto ne zapažaju različitost dveju kultura: "Po njegovom mišljenju, primitivna Amerika je samo u najvećoj mogućoj meri oponašala prosvećenu Evropu" (*Načezi*, str. 28). Postoje i likovi ljudi – njih ima više – koji iz one druge etničke grupe uzimaju samo nedostatke. U takve među Indijancima spada Ondire, vojni zapovednik koji silno žudi za vlašću i koji je ljubomoran na Renea; iako mrzi belce, on želi da liči na njih i stekao je sve njihove poroke. Takav je među Evropljanima Febrijano, koji je čudovišan već samim tim što je mešavina hrišćanina i muslimana, i koji od Ondirea prima samo njegove poroke. Šaktas žigoše sve te belce koji, "ne nastoje da nas divljake prosvete nego smatraju da im je lakše da i sami postanu divljaci poput nas" (str. 188).

Ali pored tih negativnih primera ima i mnogo drugih primera koji pokazuju da je dobro ukrštanje mogućno. U njih spadaju najpre žene: Atala, koja je primila hrišćansku veru, Seluta, Reneova žena, i Mila, devojka koja se zaljubila u Renea: sve one sačuvale su svoju urođenu snagu karaketra, ali su joj dodale duhovnu širinu, koja ih navodi da vole belce ili prijatelje belaca među Indijancima. U takve primere spada i Utugamiz, Selutin brat, koji Reneu kaže da se smatra njegovim bratom i ostaje mu veran uprkos svima i svakome. Ali očigledno je da sam pisac drži da Šaktas ovaploćuje srećni spoj dobrih osobina tih dveju etničkih grupa. U pregovoru *Atali* Šatobrijan ga opisuje kao "divljaka, za koga se pretpostavlja da se rodio genijalan, i koji je više nego upola prosvećen" (str. 43). Čim se prvi put pojavi u *Načezima* on pokazuje da između prirodnog stanja i društvenog stanja ne postoji potpuna podvojenost: kada on govori, Rene sluša "pohvalu prosvećenom čoveku koju jedan divljak izgovara usred pustinje" (str. 18). On voli Francusku, i u isti mah ostaje kritički nastrojen prema naravima u njoj, voli svoju zemlju ne zatvarajući oči pred njenim manama. Pri njegovom odlasku iz Francuske "Fenelon" mu poverava poseban zadatak – "Postanite među svojim saplemenicima zaštitnik Francuza" (str. 161) – i, kao što to pokazuje cela epizoda usvajanja Renea, Šakatas se potpuno posvećuje ostvarivanju tog zadatka, tako da mu njegovi saplemenici zameraju zbog njegove "prevelike naklonosti prema strancima" (str. 43); on to čini zato što u toj ulozi vidi sliku svoje sopstvene sudbine, koja je plod ukrštanja dva sveta.

I najzad, treba da se zadržimo na Reneu. I on je dvojno biće i zauzima u životu položaj obrnuto simetričan Šaktasovom položaju, kao što mu ovaj Indijanac to i kaže: "Vidim u tebi prosvećenog čoveka koji je odlučio da živi kao divljak, a ti vidiš u meni divljeg čoveka koga je Manitu (ne znam sa kakvom namerom) poželeo da prosveti. Pošto smo obojica stupili na put života sa njegovih suprotnih krajeva, ti si došao na moje mesto da na njemu otpočineš, a ja sam otišao da sednem na tvoje mesto: tako smo sve stvari morali videti na potpuno različit način" (*Atala*, str. 77). Zaključak ove besede pomalo iznenađuje: mogli bismo očekivati da, pošto je svaki od njih dvojice prevalio pola puta, ta dva čoveka imaju, naprotiv, o svemu slične poglede. Ali postoji više vidova susretanja dva sveta, čak i onda kada su u pitanju ljudi sa dobrom voljom: moglo bi se reći da je Šaktas "kod svoje kuće" i u Americi i u Evropi, dok se Rene svuda oseća kao stranac.

Rene, Francuz koji je izabrao da živi među Indijancima, vidi kritičkim okom evropsko društvo i želi da ga Indijanci usvoje, i oni ga prihvataju. "Amelijin brat bio je zaspao kao društveni čovek, a probudio se kao prirodan čovek" (*Načezi*, str. 34). U sukobima do kojih će kasnije doći između Načeza i Francuza ostao je veran svojoj novoj domovini, pa je zato otišao kod francuskog guvernera Lujzijane da bi pred njim zastupao ono za što

se ona bori; čineći to, on, istini za volju, ne brani Indijance pretpostavljajući ih Francuzima, nego zastupa univerzalne vrednosti nauštrb nacionalnih vrendosti: "Kao Francuz mogu Vam izgledati kriv, ali sam nedužan kao čovek" (str. 355).

Ali nije tačno da se Rene jednog dana probudio kao prirodan čovek, ne zato što, kao što to sada znamo, ta suprotnost između prirode i civilizacije nikako nije onako izrazita kao što je u početku izgledala, ni zato što je, po Šatobrijanovom mišljenju, društveno stanje, na kraju krajeva, bolje od prirodnog stanja, već zato što Rene nikada ne pokušava stvarno da postane prirodni čovek. Povest njegovog života doznajemo iz njegove priče u kojoj se on vraća u prošlost, i koja tvori zasebno delo koje nosi njegovo ime: on nije pobegao iz Evrope zato što je osuđivao prosvećeni način života, nego je iz nje otišao zato što je prema svojoj sestri Ameliji osećao strasnu ljubav koja se nije mogla ostvariti. Sukob između Evrope i Amerike (ili prosvećenosti i divljaštva) u neku ruku bio je potpuno potisnut jednim drugim sukobom, sukobom između političkog života i intimnog života, ili ekstravagantnosti i introvertnosti, u kome se Rene u potpunosti priklonio ovoj drugoj. "I u Evropi i u Americi društvo i priroda dojadili su mi", kaže on u svom poslednjem pismu Seluti (str. 486). Reneov unutrašnji život je nesrećan, pa kako je izabrao da se bavi samo njime kuda god došao, oseća se nesrećnim.

Francuzi ga naposletku odbacuju, a Indijanci ne uspevaju stvarno da ga prihvate, i Rene im daje za pravo: on nikada neće uspeti da postane divljak, boravi među njima jer ga je u njihov zavičaj dovelo pre odbijanje da živi u sopstvenoj zemlji nego neki stvaran izbor. "Uskoro sam", kaže on, "u svojoj otadžbini počeo da se osećam više usamljen nego što sam to pre toga bio u jednoj stranoj zemlji" (*Rene*, str. 156). Ali on se ništa bolje ne snalazi u svojoj novoj domovini jer ne oseća potrebu za tim; zato se trajno, a ne više privremeno, miri sa svojom sudbinom stranca. "Taj čovek, stranac na zemljinoj kugli, uzalud je tražio neki kutak gde bi mogao da se smiri: gde god bi se pojavio, izazivao je nesreće" (*Načezi*, str. 375). Umesto da drugima donosi, kao Šaktas, mir i spokojstvo, on im je naime donosio svoju neutešenost i svoj jad; činio je to zato što više nije znao da voli. "Praznina što se stvorila u dnu njegove duše nije više mogla biti ispunjena" (str. 304).

Prema tome, Rene na svoj način odbacuje opredeljivanje između prosvećenog društva i primitivnog društva, ali ne zato što vidi dobre strane oba ta društva već zato što odbacuje pripadanje bilo kakvom društvu. Njegov stav prema društvu, ma kakvo ono bilo, predstavlja nekakvu politiku koja računa sa onim najgorim: što je društvo nepravednije utoliko ga više učvršćuje u njegovom izboru. Na kraju sudskog postupka koji je protiv njega pokrenut nepravedno je osuđen, ali to ga raduje, jer, po njegovom mišljenju, dokazuje da je društvo rđavo ne samo zbog svojih zločina nego

isto tako i zbog svojih zakona. "Osećati se nevinim a biti osuđen na osnovu zakona značilo je za Renea, zbog prirode njegovih ideja, neku vrstu pobede nad društvenim poretkom" (str. 357). Šaktas se zanima za Francuze onda kada je u Francuskoj, a u svojoj zemlji – za Načeze, dok je i u jednoj i u drugoj zemlji Rene zaokupljen jedino sobom. "Živeći zatvoren u sebe i tako reći izvan sveta koji ga je okružavao Rene je jedva video šta se događa oko njega" (str. 322).

Prema tome, reklo bi se da je Rene potomak egocentričnog subjekta koga je Ruso opisao u *Ispovestima* i u *Sanjarenjima*: ali on se, isto tako, i razlikuje od svog pretka utoliko što ga egocentričnost dovodi do ravnodušnosti prema svetu koju je Ruso mogao da ispoljava, ali nikada nije bio u stanju da je prikaže u nekom književnom liku; Rene je prvi moderni nihilist, i on ne izvlači nikakvu korist iz svoga pripadanja dvema kulturama. Nisu važni razlozi (zabranjena ljubav) koji su ga doveli do tog stanja, već je važno to da je prešao s one strane dobra i zla. Zato ga, pošto je čuo njegovu ispovest, otac Suel oštro osuđuje: "Uobraženi mladiću, koji si poverovao da čovek može da bude dovoljan samome sebi! Samoća je opasna za onog koji u njoj ne živi sa Bogom u sebi" (*Rene*, str. 175), a na poslednjim stranicama *Načeza* za njega se kaže da je grešan u Božijim očima. Ali, da li Šatobrijan i sam prihvata te stroge sudove? Ako želi da i mi strogo sudimo o njegovom junaku, zašto mu onda daje ne samo svoje ime nego i privlačnost koju u samoj priči ništa ne opravdava? Šatobrijan naime govori o njegovoj "ogromnoj" duši, a svi "dobri" junaci te povesti – Šaktas, Seluta, Utugamiz, Mila – zauvek su mu postali prijatelji: nije li time pisac hteo da nam ukaže na to da Rene zaslužuje malo više simpatije nego što otac Suel hoće da mu pokloni?

Etnocentrizam i egocentrizam

Univerzalistički stavovi koje Šatobrijan zauzima ne treba da nas navedu na to da smetnemo s uma da je u njegovom izlaganju istovremeno prisutan i jedan čisto nacionalni plan. Jedan od razloga zbog kojih je pošao u Severnu Ameriku bila je želja da otkrije između nje i Severnog ledenog okeana prolaz do Tihog okeana, čime bi se, razume se, sam proslavio, ali bi, isto tako, i doneo korist svojoj zemlji. "Ukoliko bi moj poduhvat bio krunisan uspehom, pripala bi mi čast da dam francuska imena nekim nepoznatim oblastima, da svojoj zemlji darujem koloniju u Tihom okeanu" (*Memoari*, knjiga I, str. 222). Šatobrijan ne vidi, nagoveštavajući time Tokvilov stav, da je njegova kritika pogubnih posledica kolonizacije, onakve kako

se ona u Americi ostvarivala, nespojiva sa nastojanjem da se neka do tada nepoznata ostrva pretvore u nove francuske kolonije; on ne vidi ništa problematično u tome da istovremeno tvrdi kako su svi narodi jednaki i, s druge strane, ističe ispravnost plana o potčinjavanju jednih od njih drugima. On neprestano izražava žaljenje zbog toga što je Francuska napustila teritorije koje je bila osvojila na drugoj strani Atlanskog okeana, zadovoljavajući se pritom konstatacijom da je njihovo posedovanje bilo korisno za Francusku, a nikada se ne pitajući da li je ono bilo i u interesu naroda koji na tim teritorijama žive; doduše, Francuzi su "najinteligentniji, najhrabriji, najblistaviji narod na zemljinoj kugli" (str. 220). To putovanje, na koje je krenuo zato da bi ostvario jedan čisto francuski cilj prekinuo je iz jednog za Francusku važnog razloga: jednog dana Šatobrijan je doznao da je Luj XVI pobegao iz Pariza. "Naglo sam prekinuo putovanje i rekao sebi: "Vraćam se u Francusku" (str.257).

Ali pored ovog etnocentrizma, za koji se, kad se sve uzme u obzir, može reći da je sasvim običan, Šatobrijan ispoljava i jedan drugi etnocentrizam, koji je za njega još karakterističniji; on se tiče samog njegovog umetničkog plana, čiji su plod *Načezi*, a uz njih i *Atala* i *Rene*. Danas naime znamo da Šatobrijan nije otišao u Severnu Ameriku jedino zato da bi otkrio onaj prolaz koji smo pomenuli, nego i zato što ga je na to podstakao jedan književni plan, plan da napiše epopeju o prirodnom čoveku. Međutim, nedostajala su mu znanja o tom predmetu: "Trebalo je da, po ugledu na Homera, upoznam narode koje sam se spremao da naslikam" ("Predgovor" *Atali*, str. 39). Videli smo da u Severnoj Americi Šatobrijan nije sreo baš prirodne ljude, ali je u njoj otkrio, i to pouzdano, svoj pesnički poziv. Suočavanje Evrope sa Severnom Amerikom potpomoglo je ostvarivanje jednog čisto ličnog plana, to jest piščevog plana da napiše lepa umetnička dela.

U stvari, ako Šatobrijan posmatra Indijance oko sebe, on to čini gotovo i protiv svoje volje, ili, u svakom slučaju, nehotice. "U Ameriku nisam bio došao zato da bih video Amerikance, nego ljude potpuno drugačije od ljudi koje sam poznavao, ljude koji više odgovaraju uobičajenoj vrsti mojih ideja" (*Memoari*, knjiga I, str. 221). Ono što Šatobrijan želi da vidi potpuno je određeno njegovim francuskim identitetom a ne onim što Amerikanci jesu, jer ga to jedva zanima. I tako, junaci njegove knjige nisu plod njegovih zapažanja nego njegove mašte, koju je njegovo putovanje po Americi samo podstaklo. "U pustoši u kojoj sam živeo u prvom razdoblju svog života bio sam prisiljen da izmislim neke likove da bih je ulepšao: od onoga od čega sam sam bio sazdan stvorio sam bića koja nisam nalazio na drugim stranama i koja sâm nosio u sebi" (str. 236).

U predgovoru *Načezima* Šatobrijan kaže da je opis njihovih naravi i priču o njihovoj pobuni preuzeo iz *Istorije Nove Francuske* oca Šarlvoaa: on se

ponosi time što se strogo držao tog dela i što je samo, kao pesnik, "ponešto dodao onome što je stvarno postojalo i što se dogodilo" (str. 593). Prema tome, glavni izvor koji je koristio pišući svoje delo mnogo više je knjiga koju je pročitao u Francuskoj nego ono što je zapazio u Severnoj Americi. Što se tiče poetskih dodataka i veze između njih i američke stvarnosti, dobru sliku o njima steći ćemo na osnovu primera koji sam Šatobrijan daje u *Memoarima s onu stranu groba* i koji se tiče prototipova Atale i Selute. Pisac govori o tome kako je putovao sa grupom Indijanaca, među kojima je video i dve meleskinje. Njegovo sporazumevanje sa tim dvema ženama bilo je svedeno na najmanju meru: "Nisam razabirao ni jednu jedinu reč od onoga što su mi one govorile, a one nisu razumevale moje reči" (str. 250). Šatobrijan je kasnije saznao da su te dve devojke verovatno bile prostitutke. "Vodiči su ih bez ustručavanja nazivali *namolovane drolje*, što je pogađalo moju taštinu". To je otprilike sve što će on o njima saznati: kako onda da ne budemo zadivljeni preobražajem koji su one doživele u njegovoj epopeji! "Ne znam da li sam im u svom delu podario životnu snagu kojom su me one ispunile, u svakom slučaju, da bih iskupio svoje ogrešenje o njih jednu sam prikazao kao devicu, a drugu kao čednu suprugu" (str. 255). Ali, te junakinje otkrivaju nam, zahvaljujući tom njihovom drastičnom sublimisanju, mnogo više stvari o Šatobrijanu nego o Indijankama. Zar to što umetnici-stvaraoci mogu na taj način, po svojoj volji i radi svojih potreba, da oblikuju identitet osoba koje su sreli ne predstavlja vid nasilja koje je samo njima dopušteno?

On sam to zna i priznaje: na povratku sam, priča on, "doveo sa sobom, ne Eskime iz polarnih oblasti nego dvoje divljaka nepoznate vrste: Šaktasa i Atalu" (str. 272). Tačno je da je ta vrsta bila nepoznata u Severnoj Americi, ali ne i u Evropi, u kojoj su to doje divljaka pripadali plemenu Laontanovog Adarija i Didroovog Orua, to jest plemenu alegorijskih divljaka, manje-više dobrih, manje-više mudrih, koji su predstavljali plod ideoloških potreba tog trenutka, i koji nisu imali nikakve posebne veze sa pravim Indijancima ili Tahićanima. Poruka koju donosi Šatobrijanov Šaktas uzvišenija je od poruke koju čitaocima saopštava Laontanov Adario; ali i jedan i drugi podjednako su malo Indijanci, obojica dolaze pravo iz pariskih salona. A isti je slučaj i sa zapletom u koji Šatobrijan upliće svoje papirnate junake: mračne zavere i zločini počinjeni iz ljubomore navode na zaključak da se, građeći ga, Šatobrijan više ugledao na gotske romane Luisa Metjua (Lewis Mathew) i Ane Redklif (Ann Radcliffe) nego što se držao odnosa među ljudima koje je uočio u Severnoj Americi.

Stil kojim su *Načezi* napisani zaslužuje da posebno bude pomenut u ovom popisu Šatobrijanovih "estetskih" etnocentrizama. Pisac nam kaže da je najpre bio napisao samo jedno delo, koje je obuhvatalo priču o Načezima i ono što je kasnije trebalo da bude opis njegovog putovanja. Kasnije

se poduhvatio dvojakog posla: da razdvoji te dve priče, onu istinitu i onu izmišljenu, i da ovu poslednju izloži, ne više u obliku romana nego u obliku epa, ali u ovom delu svog rada Šatobrijan se zaustavio kada je dospeo do polovine knjige. Epski oblik preuzeo je od Homera, za čije nam spevove kaže da su u to vreme bili, pored Svetog pisma, jedine stvari koje je čitao. Zato Renea pisac neprestano naziva "brat Amelijin", dok Šaktasa ponekad naziva "načeski Nestor"; zato je njegov tekst prepun poređenja, od kojih su, kao što nam on sam na to ukazuje, "neka kratka, a neka duga, kao u Homera". U vreme kada je pisao *Putovanje od Pariza do Jerusalima* Šatobrijan će i dalje smatrati da tako treba postupati: "Teško onom ko prirodu ne bi video Fenelonovim i Homerovim očima!" (*Putovanje..., str. 58*).

Da bi stvorio delo slično Homerovom delu, Šatobrijan podražava Homerov stil; plod tog nastojanja nije ni prineti – da li je uopšte potrebno to da dodamo? – delu koje mu je poslužilo kao uzor. Šatobrijan je bio došao na srećniju zamisao onda kada je hteo, opet ugledajući se na Homera, da pođe u susret narodima koje se spremao da opiše; ali, kao što smo to videli, taj susret malo je uticao na način na koji su *Načezi* napisani. Homer nije epski pisac zbog svojih stilskih figura nego zato što je ljudsko mnoštvo subjekat njegovih spevova; delo "slično Homerovim" stvara se ne podražavanjem njegovih poređenja ili antonomaza nego utapanjem pesnikovog *ja* u bezimeni glas naroda. Međutim, u Šatobrijanovom delu čuje se samo jedan glas, otkriva se samo jedna subjektivnost -piščeva subjektivnost. *Načezi* su neuspeo ep.

Šatobrijan je samog sebe naslikao istovremeno u Šaktasu i u Reneu. Šaktas izražava njegova ubeđenja, to jest filozofiju koja je sinteza hrišćanstva i prosvetiteljske filozofije. Rene oličava njegova osećanja: on se svuda oseća kao stranac, sit je svega, ravnodušan je prema ljudskim bićima i neprestano posmatra samog sebe. Međutim, *Načezi* su knjiga koju je napisao pre Rene nego Šaktas, pre njen introvertni nego njen ekstravertni junak: zato je piščev plan da napiše ep morao doživeti neuspeh, dok će posle izvesnog broja godina Šatobrijan naći u memoarima oblik koji više odgovara njegovom planu. Pisac *Načeza* zanima se samo za sebe samog, a ni najmanje nije radoznao da upozna druge, a to ne sluti na dobro kada je u pitanju pisanje jednog epa! Egocentrizam Renea-Šatobrijana isprečava se kao nesavladiva prepreka pred univerzalizmom koji zastupa Šaktas-Šatobrijan.

Od putnika do turiste

Načezi su složen tekst, u kome se univerzalizam bori s etnocentrizmom, a opisivanje sveta s opisivanjem sopstvenog *ja*. Stvari su srazmerno jednostavnije u delu *Putovanja od Pariza do Jerusalima*: u njemu više nema Šaktasa, tako da je Rene jedina njegova žiža. U *Memoarima s onu stranu groba* putovanje po Istoku prikazano je za razliku od putovanja po Zapadu, posvećenog prirodi, kao uranjanje u istoriju i kulturu. U *Putovanjima od Pariza do Jerusalima* otkrivamo malo drugačiju, tročlanu a ne više dvočlanu artikulaciju. I Indijanci i Arapi su divljaci, ali na različit način. "Jednom reči, kod Amerikanca sve nagoveštava divljaka koji još nije dospeo do stanja prosvećenosti, dok kod Arapina sve ukazuje na prosvećenog čoveka koji se vratio u divljaštvo" (*Putovanje ...*, str. 268). Treći član, koji u prethodnom delu nije postojao, jeste sam Šatobrijan, Francuz, Evropljanin, koji izriče taj sud i – to je očigledno – oličava savremenu prosvećenost. *Putovanje od Pariza do Jerusalima* počivaće na smanjivanju ta dva za upoznavanje drugih ljudi podjednako pogubna načina – Francuzovog etnocentrizma i piščevog egocentrizma.

Zemlje koje je Šatobrijan obišao bile su prosvećene, ali su opet postale neprosvećene. To je bio slučaj sa Grcima i Egipćanima, ali, u još većoj meri, s Arapima u Palestini. "Kada bi oni uvek ćutali, ni po čemu ne biste mogli da naslutite da pred sobom imate divljake, ali čim progovore, čujete jezik sa mnoštvom praskavih i haknutih glasova i primećujete blještavo bele zube kao kod šakala i risa" (str. 265). U ovom opisu pisac jasno prikazuje palestinske Arape kao slične životinjama, pošto se i sam njihov jezik sastoji isključivo od šumova i hakanja. Ovde čitalac uopšte ne nailazi na one blagonaklone opaske o moći poimanja sveta kojom su indijanski jezici obdareni, i ima utisak da je pisac zaboravio "La Brijerovu" pouku, to jest da je zaboravio da se jedinke ne smeju svoditi na kulturu iz koje potiču.

Ali najteži je slučaj Turaka – na koje se Šatobrijan neprestano obara – jer oni, kao ni Indijanci, nisu bili prosvećeni u prošlosti niti ima izgleda da će se veoma prosvetiti u budućnosti, a uz to drže pod svojom vlašću narode poput Grka, koji su barem nekada bili prosvećeni. Po Šatobrijanovim rečima, Turci imaju dve karakteristične osobine, od kojih jedna izaziva kod njega mržnju, a druga prezir: "Dane provede ili pustošeći svet ili spavajući, okruženi ženama, na ćilimima u odajama ispunjenim miomirisima" (str. 175). Kada je reč o spavanju, Šatobrijan razvija taj sud i kaže da su to nesposobni ljudi, lenjivci i neznalice koje misle samo na čulna uživanja, a u vezi sa njihovim pustošenjima primećuje da su to osvajači kojima pomaže njihova okrutnost i koji na svom putu sve uništavaju a ništa ne stva-

raju. "To su tirani koje proždire njihova žudnja za zlatom i koji bez ikakve griže savesti prolivaju krv nevinih ljudi da bi je zadovoljili" (str. 81). Po Šatobrijanovom mišljenju, ni oni ne stoje visoko na lestvici čovečnosti: "Nema te beslovesne životinje koju ne bih pretpostavio takvom čoveku" (str. 176). Glavni razlog tog nazadovanja jednih, a duboko ukorenjenog varvarstva drugih jeste vera koja vlada u tom delu sveta, to jest islam. Koran ne podstiče vernike da razvijaju prosvećenost, kao što ih ne poučava negovanju slobode; u tom pogledu on je ispod hrišćanskog učenja (koje je Šatobrijan sklon da malo previše izjednačava sa modernim individualizmom i progresivnošću). Zato su ratovi koji su hrišćani vodili protiv muslimana, to jest krstaški ratovi, bili opravdani. "Bilo je u pitanju to (...) da se ustanovi ko treba da odnese pobedu na zemlji, da li vera koja je neprijatelj prosvećenosti i apriorni pobornik neznanja, despotizma i ropstva, ili vera koja je kod ljudi koji žive u novom veku oživela duh učene antičke civilizacije i ukinula ropstvo" (str. 301). Šatobrijan ne samo tendenciozno prikazuje Islam nego, pored toga, očigledno preskače veliki broj poglavlja iz istorije hrišćanstva i zaboravlja da napomene da i u vreme u kome on živi zakon dopušta ropstvo gotovo u svim hrišćanskim zemljama – ubrajajući među njih i francuske posede!

Prosvećenost počinje, po Šatobrijanovom mišljenju, onde gde prestaje uticaj islama, to jest u Veneciji (pošto su Grci nekada bili, ali nisu više prosvećeni). U svim zemljama Šatobrijan pronalazi nove razloge da voli i ceni svoju zemlju, zato što je u svim oblastima postigla neuporedivo više od drugih zemalja. Ostavljajući po strani piramide, ostatke jedne iščezle civilizacije, najlepša stvar u Egiptu je ono što su Francuzi u njemu stvorili u vreme rata koji je Napoleon u njemu vodio. Zato Šatobrijan drži do toga da uvek podseća na to da je Francuz i da želi da, koliko je to god mogućno, živi kao u Francuskoj. U tom pogledu naročito je karakteristična jedna epizoda iz njegovog putovanja po Turskoj. Zbog neke prepirke morao je da ode vojnom zapovedniku mesta u kome se našao; pre nego što je ušao u njegovu kancelariju, zatražili su od njega da se izuje i da preda oružje. "Odgovorio sam im preko tumača da se Francuz svuda drži običaja koji postoje u njegovoj zemlji" (str. 195). Jedan vojnik pokušao je da ga zaustavi, ali ga je pisac ošinuo bičem i potom seo pored zapovednika. "Obratio sam mu se na francuskom." Pošto mu je objasnio zašto je k njemu došao, izrekao je pohvalu Francuzima, dodavši da se "slava njihovog oružja dovoljno pronela po Istiku da bi neki znali da se prema njima odnose s poštovanjem" (str. 196). Ali zašto Francuz treba da se diči time što, svuda kuda ide, zadržava svoje običaje? Da li je i to posledica univerzalističkog programa, ili je tu možda u pitanju, kao što to Šatobrijan kaže na jednom drugom mestu, činjenica da "postoje dve stvari koje sa proticanjem godina

počinju da oživljavaju u čovekovom srcu, a to su njegova otadžbina i njegova vera" (str. 112).

Šatobrijan je u *Načezima* kritikovao mit o dobrom divljaku u ime opredeljenosti za društvo i prosvećenost, dok u *Putovanju od Pariza do Jerusalima* postaje mnogo netrpeljiviji i otvoreno ispoljava prezir ne samo prema primitivnim naravima nego i prema svemu što nije slično naravima pripovedača, čoveka koji živi u gradu. U ovom delu on izjavljuje: "Ne verujemo više da postoje pastirske zajednice koje provode dane ne čineći nikakvo zlo, prijatno dokoličeći po šumama. Poznato je da ti čestiti pastiri međusobno ratuju da bi se dokopali ovaca svojih suseda. Pećine u kojima oni žive nisu ni obložene vinovom lozom ni ispunjene mirisom cveća; čovek se u njima guši od dima i jakog mirisa mlečnih proizvoda" (str. 380-381). U ovom odlomku pisac je osudio sve ono što je na njegovim stranicama još bilo preostalo od egzotike: dosta mu je raznih mirisa, raznih ukusa, promiskuiteta. Da nije možda pećina koju podrugljivo prikazuje upravo ona pećina o kojoj nam je, desetak godina ranije, govorio pisac *Atale*?

Stav koji Šatobrijan zauzima u *Načezima* ne razlikuje se samo u nekoj tančini od stava koji on zastupa u *Putovanju od Pariza do Jerusalima*, nego je razlika među njima krupnija. Piščev etnocentrizam neprestano, kao što smo to videli, ugrožava njegovo univerzalističko viđenje: kod nekritički nastrojenog univerzaliste kretanje linijom najmanjeg otpora sastoji se u proglašavanju sopstvenih običaja za *normalne*, i u gledanju na *svoju* kulturu kao na prirodu uopšte. Ali bez obzira na to što je bilo etnocentrističnih elemenata u *Načezima*, očigledno je da se u *Putovanju*...piščev stav korenito izmenio; imamo utisak da je i sam svoj univerzalistički plan potpuno zapostavio. Kako se to može objasniti? Možemo se zapitati ne postoji li izvestan uzajamni odnos između te promene i jedne druge promene, koja se tiče načina na koji je sam pisac predsatvljen u priči. U *Načezima* je Šatobrijan prikazao sebe i u Šaktasu i u Reneu, a nije sam uzimao reč. U *Putovanju*... je, zauzvrat, reč o samom Šatobrijanu kao jedinki, i osoba koju upoznajemo u mnogo čemu je slična Reneu. "Za to je kriva moja priroda: ne umem da uživam ni u kakvom položaju u kome se nađem; ne zanima me ništa od onoga što zanima druge. (...) I da sam bio pastir ili kralj, šta bih uradio sa svojim pastirskim štapom ili svojim žezlom? Podjednako bi mi dojadili slava i genijalnost, rad i dokolica, blagostanje i nesreća. Sve me zamara: s mukom živim od danas do sutra vukući sa sobom svoju dosadu, i svuda idem provodeći život u dosađivanju" (str. 254). Šatobrijan je, kao i Rene, ravnodušan prema svetu i zanima se jedino za samog sebe; Šaktas je potpuno iščezao. Egocentrizam je uništio univerzalizam.

"U ovoj knjizi", kaže Šatobrijan odmah, "neprestano govorim o sebi" (str. 42). On je svestan toga da takav putopis osetno odudara od tradicije, i zbog toga se pravda još na prvoj stranici svog predgovora: u svojoj knjizi

reći će ne ono što je video nego ono što je doživeo, neće govoriti o drugima nego o samome sebi. "Zato molim čitaoca da u ovoj knjizi vidi manje putopis, a više zapise o jednoj godini mog života. Ja ne idem Šardenovim, Tavernijeovim, Čendlerovim, Parkovim i Humboltovim stopama, jer ne uobražavam da sam upoznao narode kroz čiju sam zemlju samo prošao" (str. 41). Šatobrijan je ostvario svoj plan upravo onako kako ga je bio zamislio: od prve do poslednje strane svoje knjige on opisuje jednu godinu svog života a ne život Grka, Palestinaca ili Egipćana. Takva priča teži da bude ne istinita (u odnosu na svet o kome govori) nego iskrena (u odnosu na onoga kome govori): "Ako čitalac na svakoj stranici ovog dela bude osećao potpunu piščevu iskrenost onda sam postigao cilj koji sam sebi postavio" (str. 42). Umesto da nastoji da ponese razne uspomene iz tih zemalja on se – što je karakteristično za njega – nada da će u njima ostaviti neke uspomene na sebe, i tako, na primer, čak poverava jednom svom poznaniku zadatak da napiše njegovo ime na piramidama. Zar se onda treba čuditi što Šatobrijan ne izvlači neku veliku korist iz ta svoja dva putovanja? "Razočaran sam svojim hodočašćima na Zapadu i na Istoku, jer kod severnog pola nisam otkrio prolaz iz Atlanskog okeana u Tihi okean, jer se na obalama Nijagarinim nisam ovenčao slavom radi koje sam tamo bio otišao, i zato što nisam uspeo da se domognem slave kojom su ovenčane ruševine atinske" (*Memoari*, knjiga I, str. 258). Ali treba li čovek da putuje ako na svom putovanju traga jedino za slavom?

Zahvaljujući jednom pasusu iz *Memoara s onu stranu groba*, koji je pisac izostavio a Sent-Bev sačuvao, znamo šta je bio pravi razlog njegovog putovanja na Istok: Šatobrijan je na njemu želeo da "se proslavi kako bi ga zavolela žena u koju je zaljubljen" (str. 18). On želi da se u očima voljene žene ukaže s oreolom koji će mu dati priča o opasnostima kojima se izložio i o rastojanjima što ih je prevalio. Druge osobe nisu bile obuhvaćene tim planom. Pravo govoreći, postojalo je više razloga za njegovo putovanje na Istok, kao i za njegovo putovanje u Severnu Ameriku, samo svi oni odnosili su se isključivo na Šatobrijana. Kao što mu je u mladosti bilo potrebno da vidi neprosvećene narode da bi ih predstavio u svome epu, tako mu je i sada, kada je hteo da napiše hrišćansko delo, *Mučenike*, bilo potrebno da vidi ono o čemu će govoriti. "Spremao sam se da potražim razne slike, i to je sve" (str. 41). Šatobrijan želi da donese sa svog putovanja razne izraze, onako kao što drugi sa svojih putovanja donose lepe kamenčiće. Ali reč može doći jedino sama od sebe: zato on pažljivo sluša jedino samog sebe.

Šatobrijan je izmislio jedan književni lik: umesto nekadašnjeg putnika, u njegovoj knjizi pojavljuje se moderni turist. Nekadašnji putnik je unapred imao povoljno mišljenje o narodima iz dalekih krajeva i nastojao je da ih opiše svojim sunarodnicima. "Ali nedovoljne su i čitave godine da bi se proučile ljudske naravi" (str. 41), a čoveku modernog doba se žuri. Zato

će se turist drugačije opredeliti: on će najradije posmatrati ne više ljudska bića nego stvari: predele, spomenike, ruševine, sve ono što "zaslužuje da se zbog njega skrene sa utvrđene maršrute", ili "krene na put". U Atini su Šatobrijanu bili od koristi saveti izvesnog g. Fovela, koji je na njega ostavio utisak idealnog vodiča. Zašto? "Zahvaljujući njemu dobio sam jasne predstave o spomenicima, nebu, Suncu, perspektivama, zemlji, moru, rekama, šumama i atičkim planinama, pa sam posle toga mogao da ponešto popravim na svojim slikama i da svome opisu tih slavnih mesta dodam lokalnu boju" (str. 160). U ovom nabrajanju nedostaje samo jedno – ljudska bića. Ali stvar je naime u tome što Šatobrijan traži lokalnu boju za svoje opise (onako kao što će, posle njega, turisti skupljati slike onog što su videli na filmovima koje su stavili u svoje fotografske aparate), a ne nastoji da nešto doživi pri susretu sa drugim ljudima. Ako se, na nesreću, ljudska bića pred njim pojave, on gleda da od njih što pre pobegne: "Pošto sam po prirodi pomalo divalj, nisam došao na Istok zato da bih na njemu tražio ono što nazivamo rečju 'društvo': jedva sam čekao da vidim kamile i da čujem povike vodiča slonova" (str. 189). Koji bi turist oklevao da ostavi ljude kako bi otišao da vidi kamile!

U ovom svom delu Šatobrijan iznosi jednu značajnu epizodu. Upoznao je jednog Turčina (nije mogao sve da ih izbegne). "Hteo je da zna zašto putujem, pošto nisam ni trgovac ni lekar. Odgovorio sam da putujem zato da bih video narode, a pre svega mrtve Grke." Ovaj odgovor je dvosmislen: jesu li tu još u pitanju *narodi* ako su njihovi najbolji predstavnici osobe koje su umrle? S druge strane, kako da čovek postupi da bi *video* mrtve? Šatobrijan nije uočio tu teškoću, ali njegov sagovornik jeste. "Moj ga je odgovor zasmejao: odgvoorio mi je da je, pošto sam došao u Tursku, trebalo da naučim turski." Zar se ne bi reklo da postoje i Turci čije jedine osobine nisu glupost i svirepost? Ali Šatobrijan ne voli baš mnogo takve savete. On ih je bio dobio još u Americi, onda kada je izložio svoje planove izvesnom g. Sviftu. "On me je posavetovao da se najpre prilagodim novoj sredini, podstakao me je da naučim jezike Sijuksa, Irokeza i Eskima, da živim među traperima i agentima Kompanije Hadsonovog zaliva. (...) Ti saveti, čiju sam valjanost u stvari uvidao, nisu mi bili po volji" (*Memoari*, knjiga I, str. 224-225). Sada on više čak ne priznaje da su oni umesni. "Naveo sam mu bolji razlog za svoja putovanja rekavši mu da idem na hodočašće u Jerusalim. (...) Taj Turčin nije mogao da shvati da ostavljam svoju otadžbinu samo zato da bih zadovoljio svoju radoznalost" (*Putovanje...*, str. 87). Dotični Turčin ne može da shvati – i, na kraju krajeva, možda nije jedini koji to ne može da shvati – da razlog takvog putovanja može biti želja za upoznavanjem samo predmeta i životinja, a ne ljudi. On ne shvata da jedinka može postati entitet koji je sam sebi dovoljan, da može

živeti sama, da, u krajnjem slučaju, oseća potrebu za kamilama ali ne za drugim osobama.

Pošto se opredelio za to da daje prvenstvo predmetima na račun subjekata (on se u svojoj knjizi nameće kao jedini subjekat), Šatobrijan će sistematski pridavati veću vrednost slici nego govoru, pa će, prema tome, u praksi pridavati veću vrednost čulu vida nego čulu sluha (videli smo da je malo cenio ostala čula). Ako čulo sluha neko pretpostavlja drugim čulima, on će slušati reči drugih osoba – pa će, prema tome, biti prisiljen da prizna te druge osobe. Čulo vida pak ne podrazumeva da je onaj ko gleda i sam gledan, pa se zato on može zadovoljiti time da posmatra reke i planine, zamkove i crkve. Šatobrijan ulaže velike napore da otkrije mesta sa kojih se pruža najlepši pogled. "Ako čitalac zajedno sa mnom stane na vrh brežuljka na kome se nalazi tvrđava, evo šta će videti oko sebe" (str. 100).

Ako pak baš mora da ima posla sa ljudskim bićima, neka barem onda to budu oni koji više nisu živi. Prošlost je mnogo privlačnija od sadašnjosti; ne postoji opasnost da će ona od vas tražiti da joj odgovorite na neko pitanje, kao ti drski Turci. Svaki predeo koji ugleda budi u Šatobrijanu sećanja na prošlost. Stigavši do reke Jordan, on vidi ne reku nego "čuveno mesto iz starog veka" (str. 261), i nastoji da se seti odeljaka iz Novog zaveta u kojima se ono pominje; šetajući po Jerusalimu, ne vidi živ grad nego predeo opisan u jednoj istorijskoj priči; iako ga vidi pred sobom, i Egipat je opet samo prošlost, "kolevka nauka, majka religija" (str. 372). Šatobrijan otvoreno izražava svoju nameru: "Čoveku je drago da u tim običajima razaznaje poneki trag naravi iz davnih vremena i da kod Ismailovih potomaka otkriva ono što podseća na Avrama i Jakova" (str. 265).

Šatobrijan ponekad, razume se, nailazi na živa bića koja ga, isprečavajući se između mrtvih i njega, sprečavaju da se usredsredi na ono što ga zanima; tada ih treba što je moguće brže odstraniti. "Pre nego što počnem da govorim o Kartagini, koja je ovde jedina zanimljiva stvar, treba najpre da se otarasim Tunisa" (str. 400). Ali najuzbudljivije razočaranje Šatobrijan je doživeo na mestu gde se nekada nalazila drevna Sparta, jer je na njemu video samo zgrade iz novog vremena. "Nijednog jedinog malecnog ostatka neke zgrade iz starog veka da bi utešio čoveka okruženog svim ovim" (str. 94). Utučen zbog te prevlasti sadašnjosti nad prošlošću, on je odatle pobegao: "Brzo sam sišao sa uzvišice na kojoj se nalazila tvrđava, i pored toga što su me dozivali vodiči koji su hteli da mi pokažu ruševine iz novijeg vremena i da mi ispričaju neke priče o agama, pašama, kadijama i valijama" (str. 95). Ruševine iz novijeg vremena: kako nekome može pasti na pamet da pokazuje takve trice? I kako da se čovek zanima za žive Turke kada zna da tu počivaju mrtvi Grci? Na nesreću, živi Grci ne vrede gotovo nimalo više od Turaka i oni mu naposletku kvare zadovoljstvo koje mu to putovanje pričinjava: "Uzalud u Grčkoj želite da se prepustite iluzijama,

jer vas progoni bedna stvarnost. (...) Žene i deca u dronjcima, koji beže čim im se putnici ili janičari približe (...) zbog tog prizora ne možete da se prepustite uživanju u čarima sećanja" (str. 169, 170). Čar prošlosti s mukom odnosi prevagu nad rugobnom sadašnjošću.

Pretpostavljati mrtve živima i objekte subjektima – eto ta dva opredeljenja Šatobrijan je zaveštao turistima modernog vremena. Opažanje drugih svedeno je – ukoliko nije potpuno prenebregnuto – na karikaturu. Šatobrijanov ideološki a ne više geografski opis njegovog putovanja tako reći je ilustracija dvosmislenosti reči "jedinka" i "individualizam". Onakav kakvog ga izlažu "Fenelon" i Šakats, Šatobrijanov individualizam svakako podrazumeva priznavanje jedinke, koja se ne svodi na karakteristike etničke grupe kojoj pripada: treba ceniti ne Indijance ili Francuze nego vrlinu, koja postoji u svim zemljama i dostupna je jedinki, pa makar ova, da bi se do nje dovinula, morala da raskine s običajima koji vladaju u njenoj zemlji. U tom značenju, individualizam je temelj humanizma, a Šatobrijan dobar Rusoov učenik. Ali Rene je isto tako individualist i u jednom drugom značenju te reči, koje su, uostalom, nagoveštavali neki drugi Rusoovi spisi (njegovi autobiografski tekstovi): on se zanima samo za samog sebe, jer je, na kraju krajeva, jedini subjekat koji je važan. Prema tome, subjekat je u Šatobrijanovim delima otišao korak dalje na putu koji vodi njegovoj potpunoj samostalnosti, a individualizam se izopačio i pretvorio u egocentrizam: postao je ne samo neophodan nego i sebi dovoljan entitet; drugi su ne samo drugačiji od piščevog *ja* nego su, uz to, postali i izlišni. "Čovek ne mora da putuje da bi proširio svoju svest; on u sebi nosi beskrajnost," kaže Šatobrijan u zaključku *Memoara s onu stranu groba* (knjiga II, str. 966).

Šatobrijanovo polazište je humanizam koji on poima pre kao hrišćansko nego kao "filozofsko" učenje (ali u tom pogledu plan prosvetiteljske filozofije nije, kao što je Tokvil na to podsetio, u očiglednoj suprotnosti sa hrišćanskim duhom), a na kraju svoje duhovne evolucije usvojio je stav u kome je nepriznavanje drugih isto toliko bitno koliko i apriorni prezir prema njima; to odbacivanje drugih dobro će odgovarati Napoleonovoj politici koja u to isto vreme počinje da se uobličava. Od onog početnog do ovog konačnog stava Šatobrijan je dospeo proizvoljno protumačivši individualistički zahtev. Početkom XIX veka Šatobrijan je dao svoj doprinos procesu kome je bilo predodređeno da traje sve do danas, to jest procesu u toku koga se izvitoperilo nekoliko plemenitih, iz prehodnog veka nasleđenih načela, koja su stavljena u službu ostvarivanja ciljeva koji su u potpunoj opreci sa njima. Zato vidovima te izvitoperenosti koji su nam već dobro poznati, to jest nacionalizmu i scijentizmu, treba dodati i egocentrizam.

Loti

Jedan skupljač utisaka

Krajem XIX veka egzotizam oličava jedan pisac – Pjer Loti. Mornarički oficir i previše plodan pisac, Loti je od kraja sedamdesetih godina pa nadalje objavio veliki broj dela, u kojima se književni likovi i izmišljeni događaji prepliću sa putopisom, i koja za ogroman broj čitalaca zauvek određuju osnovna obeležja bežanja u daleke zemlje. Predstavu o tom opusu moći ćemo da dobijemo ako proučimo tročlani niz romana: *Azijadu*, prvu Lotijevu knjigu, *Rarau*, koja je kasnije dobila naziv *Lotijeva ženidba*, i *Gospođu Hrizantemu*. Ove tri knjige međusobno su slične u mnogo čemu. Predmet svake od njih je pustolovina koju je izvesni Loti, mornarički oficir, doživeo sa jednom ženom u jednoj dalekoj zemlji (u Turskoj, na Tahitima i u Japanu). Sve tri napisane su u obliku initmnog dnevnika, u koji su umetnuta pisma koja je njihov junak primio ili sam napisao. Prve dve knjige pisac najpre nije objavio pod svojim imenom, i Loti je samo njihov glavni junak; međutim, to prezime pisac – koji se stvarno zvao Žilijen Vio (Julien Viaud) – uzima kao svoj pseudonim i stavlja ga na korice svojih sledećih dela.

Na prvi pogled, Loti kao putnik predstavlja suštu suprotnost Šatobrijanu-Reneu. Najveća razlika među njima sastoji se u mnogo većem zanimanju koje Loti pokazuje za svaku od pomenute tri zemlje. Šatobrijan je s prezirom odbacivao sugestiju da nauči jezik naroda u čijoj je zemlji boravio (irokeški ili turski jezik); Lotiju je pak bilo dovoljno da boravi nekoliko meseci u jednoj od tih zemalja da bi naučio jezik kojim se u njoj govori: on u *Azijadi* govori turski, u *Rarauu* govori "tahićanski", a u *Gospođi Hrizantemi* čak (mada ne tako dobro) – japanski. Šatobrijan je odbijao da u Turskoj pre nego što uđe u neku odaju izuje cipele ili skine šešir, kao što su to zahtevali običaji te zemlje, i izjavljivao je da svuda želi da se pridržava samo francuskih običaja. Loti postupa potpuno obrnuto: "Po turskom običaju izuvamo obuću", beleži on u *Azijadi* (str. 68), a u *Gospođi Hrizantemi* kaže: "Pridržavajući se domaćih običaja, bio sam ostavio obuću u prizemlju" (str. 102). On se svuda pridržava običaja zemlje u kojoj se nalazi.

Koliko je Šatobrijan mrzeo Turke toliko ih je Loti voleo, i u velikim, početkom XX veka vođenim političkim raspravama on će čak biti jedan od onih koji su najviše zastupali turske interese.

Pa ipak, iznad te suprotnosti, koja je posledica različitih sklonosti ove dvojice pisaca, njihove psihičke strukture veoma su slične: Loti je Reneov unuk. Loti je, kao i ovaj Šatobrijanov junak, u mladosti doživeo "veliku nesreću" u osećajnom životu koja je ostavila duboke tragove u njemu, pošto je "postao neosetljiv i izgubio moralno osećanje" (*Azijada*, str. 50). On više nikoga ne voli, ni žene koje sreće, ili, ako nečega u njemu ima, onda je to samo silna gorčina; on je sam i putuje po svetu, nemoćan da spreči da ga drugi vole i da, prema tome, budu nesrećni. Nejasna je priroda te "velike nesreće" (svakako je bilo u pitanju neko ljubavno razočaranje), ali tu u svakom slučaju nije bila u pitanju neostvarljiva strasna ljubav prema rođenoj sestri, jer je ova dosadivala svome bratu svojom sentencioznom ljubavlju prema njemu; Loti joj je pisao hladna pisma, a od nje je dobijao pisma u kojima je od njega tražila da se urazumi!

S druge strane, Loti ne veruje ni u šta drugo osim u svoje sopstveno uživanje, pa se zato pridržava sledećeg pravila ponašanja: sve što čovek radi treba da služi njegovom uživanju. "Naposletku sam došao do zaključka da je ispravno da činim sve što mi se dopada, i da čovek uvek treba da začinjava najbolje što može tako bezukusni obrok što nam ga život pruža" (str. 17). "Ne postoji Bog, ne postoji moral, ne postoji ništa od svega onoga što su nas učili da poštujemo; postoji život koji prolazi i od koga je logično tražiti da nam pruži što je moguće više uživanja" (str. 51). Bog je umro pa je sve dopušteno: u tim godinama izgledalo je da se zaključak podrazumeva; zato Loti prihvata Reneov egocentrizam da bi našao neku nadoknadu za nepostojanje transcendencije. On sam pominje Miseа kao svog prethodnika, ali se njegov prijatelj Plimket (Plumkett) vraća dalje u prošlost da bi otkrio uzrok tog stava: "Te materijalističke ideje", kaže mu on u jednom pismu, "bile su prihvatane u XVIII veku; na verovanje u Boga gledalo se kao na kakvu predrasudu, moral je bio postao pametno shvaćen interes, a u društvu se videlo prostrano područje iz koga vešti ljudi treba da izvlače korist" (str. 104). Ali ono što je za Didroa bio izvor radosnog oslobađanja ubuduće će postati refren jedne žalopojke. Tom životnom programu sam Plimket će izvesno vreme suprotstavljati humanističku veru, ali se malo kasnije pomirio sa sudbinom i prihvatio je Lotijev cinizam.

Od tada se Lotijev život usmerava prema samo jednom cilju: da stvori zbirku osećaja ili, bolje rečeno, utisaka koji će biti "začinjeni" u najvećoj mogućoj meri; tako njegovi romani postaju obilaženje, u pratnji vodiča, te zbirke utisaka. Tu se upliće strana zemlja: ona omogućava neophodno obnavljanje osećanja i stečene utiske čini zanimljivim, *egzotičnim*. Svoj stav u tom pogledu Loti izlaže posebno u romanu *Gospođa Hrizantema*. De-

tinjstvo mu se ukazuje kao čarobno doba života, jer su u njemu svaku stvar činili privlačnom njegova bezazlenost i ona tajnovitost koju je ono u sebi krilo. "Čini mi se da sam jedino tada doživljavao razne utiske, razne osećaje." Ali detinjstvo ne može večno da traje, i dok odrastamo ne uspevamo da ponovo otkrivamo čar stvari koju smo u njemu osećali. "I eto, odrastao sam i od svih tih nejasno naslućenih stvari nijednu više nisam ponovo otkrio na putu kojim sam išao" (str. 152). Osećaji slabe, a utisci ne ostavljaju više traga u nama: tada, da bismo ih ponovo oživeli, polazimo na putovanje, bez obzira na to što je ono što na njemu nalazimo često samo bleda kopija onoga o čemu smo maštali.

U posveti te iste knjige Loti izjavljuje da su tri glavna njena junaka *Ja*, *Japan* i *Utisak* koji je ta zemlja na mene ostavila" (str. 11). Najpre ćemo zapaziti da Loti nikako ne tvrdi da je *njegov* Japan *pravi*: naprotiv, on brižljivo nastoji da pravi razliku između te zemlje i utiska koji je ona na njega ostavila. Sva njegova dela imaju jednu zajedničku crtu: on je svakako boravio u zemljama koje opisuje, jer su njegove knjige plod tih boravaka; ali one ne ulaze u same te knjige: čitalac otkriva samo piščev utisak o njima, samo piščevu subjektivnu reakciju. Lotijeve knjige ne obmanjuju čitaoca, jer pisac ne teži da mu saopšti kakve su stvarno te zemlje; on u njima želi samo da iskreno opiše utisak koji su one proizvele u njegovoj duši. S druge strane, upadljivo je da je u romanu *Gospođa Hrizantema* "Ja" jedini ljudski subjekat među njegovim "trima glavnim junacima", dok svaka njegova knjiga nosi ime nekog drugog lica. Takva je naime logika egocentričnog putovanja, koje dostojanstvo subjekta priznaje samo jednoj osobi, to jest samom pripovedaču.

Egzistencijalni stav koji se sastoji u nastojanju da se dožive razni utisci izražava se u tim knjigama u "impresionističkom" načinu na koji su one napisane. Taj način najpre utiče na njihov zaplet, svodeći ga samo na ono što je zaista neophodno: na prvim stranicama pisac opisuje kako Loti stiže u tu novu zemlju i bez naročito velikih teškoća počinje da živi sa ženom koju je izabrao, a na poslednjim stranicama priča kako na svom brodu odlazi sam, bez nje (u *Azijadi* je zaplet nešto drugačiji). Ono što je bitno u toj priči zbiva se između ta dva trenutka, ali nije više vezano za taj zaplet; ono se sastoji od mnoštva odlomaka u kojima Loti opisuje sićušne događaje od kojih je život sazdan – neki susret, neku posetu, neku šetnju – ili pak neki predeo, neki običaj; junak knjige neprestano nastavlja da sanja "neki neodređeni san" (*Azijada*, str. 97). "Moji memoari", kaže on, "sastoje se isključivo od neobičnih pojedinosti; tu su u pitanju do krajnosti tačne opaske o bojama, oblicima, miomirisima, šumovima" (*Gospođa Hrizantema*, str. 191), a to je upravo zbirka utisaka.

Ali kako rečima izraziti utiske? Loti se tu suočava sa izvesnim teškoćama. Neobičnost tog iskustva iščezla bi kada bi se ono izrazilo običnim rečima

francuskog jezika. "Gde da pisac nađe u francuskom reči koje bi izrazile nešto od ove noći u Polineziji, od ovih žalostivih šumova koji dopiru iz prirode?" (*Rarau* str. 255). "Da bi se verno dočarale ove večeri, bio bi potreban jezik koji je precizniji od našeg jezika" (*Gospođa Hrizantema*, str. 87). Korišćenje stranih reči predstavljalo bi moguće rešenje, i zato ih Loti obilato upotrebljava, ali svestan je toga da u tom postupku nema ničeg stvaralačkog. On se zato miri s tim da označava osećaj umesto da ga opisuje: u "egzotičnoj zemlji" kojoj "egzotična ljupkost daje pečat", on živi "egzotičnim životom"...Ako se pak nalazi na Istoku (to jest u Turskoj) sve mu izgleda upravo...istočnjački. U romanu *Azijade* on pominje "istočnjačke mirise", "istočnjačku nemarnost", "istočnjačku raskoš", "istočnjački čar" ili "potpuno istočnjački pokret"; na osnovu svega toga Loti zaključuje da je "Istok (...) ostao istočnjački u većoj meri nego što se to misli" (str. 50), i čak se pita da li tu nije u pitanju "fantastična kompozicija nekog orijentaliste kome se javljaju priviđenja" (str. 55). Jedan novinar koji je živeo u isto vreme kada i Loti ustanovio je da je samo u *Gospođi Hrizantemi* pisac trideset tri puta upotebio pridev "neobičan", dvadeset dva puta pridev "čudan", a pored toga obilato je koristio prideve "iznenađujući", "živopisan", "fantastičan", "nezamisliv", "neizreciv"...

I najzad, ukoliko se reši da opiše prirodu ili bića, Loti posvećuje pažnju pre svega onome što je najosobenije u svakom kutku sveta; drugim rečima, po njegovom mišljenju kliše izražava suštinu stvari. Ono što nalazimo u njegovim knjigama daleko je od plodova Šatobrijanove mašte, a ipak oba pisca eksploatišu istu žicu. U Turskoj, kaže Loti, čovek udiše "balsamne mirise" i oseća na sebi "mračne poglede u kojima se ogledaju fanatizam i nešto nedokučivo", a u Polineziji posmatra "tanka stabla kokosovih stabala" na žalima "koja se bele od korala", slušajući pritom "jednolično i neprestano hučanje talasa što se razbijaju o grebene"...

Lotijev stav prema tim stranim zemljama je dvosmislen. S jedne strane, on podleže njihovoj magiji i u njima nalazi predmet za poređenje koji mu omogućava da kritikuje evropsku izveštačenost i dvoličnost. U Turskoj on mašta o tome da živi kao i mali ljudi, da živi od danas do sutra, oslobođen konvencionalnih dužnosti i društvenih obaveza, koji su svojstveni Zapadu. Na Tahitima mu se čini da gleda pred sobom jednu primitivnu rasu, koja živi u "potpunoj dokolici i neprestanom sanjarenju" (*Rarau*, str. 47) i odlikuje se gostoljubivošću svojstvenom zlatnom dobu. U tom kontekstu Loti pominje Šaktasa, ali ni Didroov Oru, ni Laontanov Adario nisu daleko. S druge strane, pak, ta primitivistička sanjarenja nikada ne dovode stvarno u pitanje pripovedačev izbor, to jest njegovu odluku da se na kraju svog boravka u egzotičnom svetu vrati u svet visoke civilizacije u kome je ponikao.

U svome nastojanju da se poistoveti sa drugim ljudima Loti je najdalje otišao u romanu *Azijada*. Na početku mu se, doduše, čini da učestvuje u nekakvom prerušavanju, da iako nosi fes i ima kaftan na sebi, ipak ostaje onaj isti mornarički oficir što je uvek bio; ali u njemu se postepeno budi naklonost prema zemlji u kojoj boravi, pa će tako iz Engleske moći da napiše jednom Turčinu, svom prijatelju: "U nekim trenucima čini mi se da je moja prava odeća turska odeća i da sam se sada prerušio" (str. 218). Nastanjuje se u Istambulu, živi kao Turci, i taj način života čini ga srećnim; tada se on čak odriče, barem delimično, svoje sebičnsoti: oseća da se zaljubio u Azijadu, i naposletku stupa kao dobrovoljac u tursku vojsku; na kraju knjige poginuće u jednoj bici.

On ustaje iz mrtvih u romanu *Rarau*, ali ovoga puta odoleva čarima zemlje u kojoj se našao; uostalom, tu njenu privlačnost on opisuje rečima sa negativnim značenjem: "Sasvim lagano plele su se oko mene one bezbrojne neobjašnjive niti, satkane od svih čari Okeanije, od kojih naposletku nastaju opasne mreže i koprene koje zaklanjaju prošlost, otadžbinu i porodicu" (str. 124). U jednom trenutku dolazi u iskušenje da se trajno nastani u Okeaniji, ali uspeva da ga bez mnogo napora otkloni. I najzad, u romanu *Gospođa Hrizantema*, on se u Japanu u početku teško navikava na novu sredinu i ispoljava veliku uzdržanost prema njoj, pošto samog sebe opominje da se čuva svake prejake težnje ka, naklonošću prožetom, razumevanju nove sredine. Zatim se postepeno navikava na tu sredinu, uviđa da je u početku bio nepravedan prema njoj i počinje da se u njoj oseća gotovo kao kod kuće: "Nestaju moje zapadnjačke predrasude" (*Gospođa Hrizantema*, str. 256). Ipak, krajnji ishod njegovog boravka u njoj je negativan, i on bez žaljenja odlazi iz Japana: " U času kada odlazim odavde mogu samo pomalo podrugljivo da se osmehnem u sebi gledajući kako preda mnom vrvi ovaj sitni svet koji se stalno klanja, svet radan, dovitljiv, pohlepan na zaradu, opterećen konstitucionalnom izveštačenošću, naslednim bezvrednim osobinama i neizlečivim majmunisanjem..." (str. 299).

Ovakav stav nije posledica samo činjenice da Lotijevo poistovećivanje sa zemljom u kojoj boravi postepeno slabi, nego to poistovećivanje biva u stvari ometeneo i utiskom koji on ima da u njoj živi nekim drugim ili trećim životom, koji se potpuno razlikuje od njegovih ranijih načina života i nikada se ne prepliće sa njima. To nas ne iznenađuje u *Gospođi Hrizantemi*, romanu u kome Loti vrlo jasno ukazuje na to da ništa od njegovog japanskog "identiteta" neće ostati pošto bude isplovio iz zaliva pred Nagasakijem; ali čak i u romanu *Azijada* istočnjački identitet ne utiče na zapadnjački. Ako Loti voli gradove poput Istambula, voli ih zato što u njima čovek "može istovremeno da ima nekoliko različitih ličnosti" (str. 79-80), i on ima utisak ne da je u tom gradu postao Turčin nego da je na svoj drugi život nadovezao život kakvim Turci žive. "Svršeno je s Arifom (to je

njegovo tursko ime), on je prestao da postoji. Odsanjao sam taj istočnjački san, ova deonica mog života (...) zauvek je ostala za mnom" (str. 197).

Elem, Loti-Japanac, Loti-Tahićanin, pa čak ni Loti-Turčin nikada nije postao pravi Japanac, pravi Tahićanin i pravi Turčin, kao što ni utisak koji je data zemlja ostavila na njega nije bio istovetan sa samom tom zemljom. Istinsko poistovećivanje je neostvarljivo, jer su razlike među "rasama" nepremostive. Takav je slučaj i sa Lotijem i Rarau: "Pa ipak, među nama dvoma postojale su čitave provalije, strašne, zauvek zatvorene pregrade; (...) među nama, koji smo bili jedno telo, ostajala je korenita razlika koja je izvirala iz naše pripadnosti dvema rasama, naše osnovne predstave o svim stvarima razlikovale su se (...) Bili smo izdanci dveju potpuno odvojenih i veoma različitih priroda, pa je jedinstvo naših duša moglo biti samo privremeno, nepotpuno i ispunjeno sukobima" (str. 178). Isto tako, postoji duboka razlika između japanske rase i Lotijeve rase, Japan je "za nas potpuno nedostupan svet predstava", jer su "mozgovi Japanaca potpuno drugačiji od naših" (*Gospođa Hrizantema*, str. 229). Lotijevo viđenje opštenja među rasama slično je viđenju koje otkrivamo u delima njegovog savremenika Gistava Le Bona: dve rase razdvaja rastojanje koje je isto toliko veliko koliko i rastojanje između ljudi i životinja (rase su prave vrste), pa prema tome ljudski rod nije jedinstven, "Osećam da su od njihovih misli moje misli udaljene isto toliko koliko i od nestalnih predstava kakve ptice ili sanjarija nekog majmuna" (str. 266): razume se, na ptice ili majmune liče Japanci, a ne mi...

Ali Lotiju uopšte nije žao zbog toga što je opštenje sa pripadnicima drugih rasa toliko teško, jer čar izvire upravo iz nerazumevanja: egzotizam nije ništa drugo do ta mešavina privlačnosti i neznanja, to obnavljanje osećaja zahvaljujući neobičnosti. "One me očaravaju kao nerazumljive stvari koje ranije nikada nisam video", kaže Loti (str. 228), koji u jednoj drugoj knjizi u jednom dahu nabraja stvari koje će mu nedostajati: "Nedostajaće mi običaji, lokalna boja, čar i neobičnost" (*Rarau*, str. 301). Zato se Loti, kao i Le Bon i toliki drugi, odlučno protivi mešanju kultura, pošto se zbog njega umanjuje koeficijenat njihove egzotičnosti. Loti oseća samo prezir prema Japancima koji oponašaju Zapad (taj je prezir upravo onoliki koliki bi bio prezir nekog japanskog nacionaliste prema njima), i predskazuje da će taj narod, "u dodiru sa novinama koje će mu stići sa Zapada, uskoro potonuti u grotesknost i prezira dostojnu lakrdiju" (*Gospođa Hrizantema*, str. 299). Isto tako, maorska rasa može samo da se ugasi u dodiru s našom civilizacijom, "našom glupom kolonijalnom civilizacijom": "ona primitivna poetičnost gubi se zajedno sa običajima i tradicijama iz prošlosti" (*Rarau*, str. 7). Da bi se mogla izvući korist iz doživlajaja egzotičnih zemalja, potrebno je da narodi ostanu u najvećoj mogućnoj meri udaljeni jedni od drugih.

Egzotizam i erotizam

U ova tri romana, *Azijadi*, *Rarau* i *Gospodi Hrizantemi*, pripovedač priča samo jednu priču, a ona se sastoji iz dva elementa: 1° jedan Evropljanin boravi u jednoj vanevropskoj zemlji, i 2° jedan muškarac uspostavlja erotski odnos sa jednom ženom. Loti je izmislio ovu formulu romana, u kojoj su oba ta elementa istovremeno povezana odnosom nužnosti (dotična žena mora da bude strankinja da bi kod Lotija probudila erotsku želju) i odnosom sličnosti (junak romana voli dotičnu stranu zemlju onako kao što muškarac voli ženu, i obrnuto). Novina koju je Loti uneo u roman sastoji se u tome što se u njegovim knjigama podudaraju egzotizam i erotizam: žena je egzotična a muškarac erotičan. Svi njegovi romani, a ne samo *Rarau*, mogli bi dobiti i naslov *Lotijeva ženidba*. Razlika među zemljama podudara se, dakle, sa razlikom među polovima; tako će, na primer, jednog podvodača, koji pribavlja devojke oficirima francuske mornarice, Loti nazvati "posrednik za ukrštanje rasa" (*Gospođa Hrizantema*, str. 18). Uostalom, u Lotijevim knjigama pojavljuje se veoma malo Japanaca, ili Tahićana, ili Turaka: i Japan, i Tahiti, i Tursku Loti svodi na Japanke, Tahićanke i Turkinje, i zahvaljujući tome može utoliko lakše da svede svoj susret sa dotičnom zemljom na strogo individualan odnos.

Taj odnos, koji pisac razlaže na dva odnosa, na odnos muškarca prema ženi i Evropljanina prema vanevropskim zemljama, nikako nije i ne može ni biti simetričan: taj eksperiment koji je usmeren na traganje za utiscima podrazumeva, ako što smo to videli, da je putnik jedino ljudsko biće koga pisac stavlja na pjedestal namenjen subjektima; žena je samo prvi među predmetima koje on opaža. Muškarac-putnik je aktivan: jednog dana on stiže u jednu vanevropsku zemlju, i iz nje odlazi nekog drugog dana; čitalac doznaje samo za njegove doživljaje i osećaje u razdoblju između ta dva dana; dotična žena i strana zemlja u koju je stigao puštaju (žena zato što je strankinja, a zemlja zato što je erotizovana) da on žudi za njima, da im nameće svoju volju, da ih napušta; ni u jednom trenutku ne vidimo svet njihovim očima. Putnik uspostavlja sa njima odnos gospodarenja, a ne odnos uzajamnosti. Drugo ljudsko biće privlači ga zato što je tu u pitanju žena, a ono je predmet zato što je takva sudbina žene. Muškarac je pak nadmoćniji od žena isto onako kao što je Evropljanin nadmoćniji od pripadnika drugih naroda.

Susret muškarca i žene (subjekta sa predmetom) pre svega je čulni doživljaj. "Nikada mi čula nisu bila tako opijena", kaže Loti u romanu *Azijada* (str. 31), a u romanu *Rarau* govori o "neobuzdanim strastima u divljini rođenih devojčica" (str. 263); u Japanu pak čulni doživljaj izostaje, pa zato cela priča o gospođi Hrizantemi u stvari deluje kao parodija priče

u ona druga dva romana: na iste beznačajne događaje – na trčanje miševa po tavanu, na primer – Loti reaguje tako različito da naposletku kaže sebi: "Doista izgleda da je sve što ovde činim žalosno podrugivanje svemu onome što sam tamo bio učinio" (str. 272).

U Lotijevim romanima opštenje pomoću reči je tako nevažno upravo zbog toga što čulni doživljaj igra u njima glavnu ulogu. Loti doista uči jezik zemlje u kojoj boravi, ali ovaj služi samo tome da olakša čulni dodir. On uspostavlja odnos s Azijadom u trenutku kada njih dvoje nisu u stanju da izmene ni jednu jedinu reč; kada je počeo da uči turski, ona izgleda zadovoljna: "Želela bih da ti jedem reči iz usta!" uzvikuje ona (str. 77). Ali on smatra da je takva razmena izlišna: "Azijada mi saopštava svoje misli više očima nego ustima (...). Ona tako sjajno dočarava pogledom ono što hoće da kaže da bi mogla da govori još mnogo ređe, ili čak da uopšte i ne govori" (str. 78-79). Zar nema žena nije najbolja žena? Isto tako, iako Loti govori maorski, njegovo sporazumevanje sa Rarau nije zbog toga bolje: "Naslućivala je da u području misli Lotija i nju samu verovatno razdvajaju čitave provalije" (*Rarau*, str. 74). Što se tiče Hrizanteme, Loti je voli jedino kada ona spava: "Kakva šteta što ova mala Hrizantema ne može uvek da spava: tada izgleda kao kakav veoma lep ukras: (...), a zatim, tada mi barem ne dosađuje" (*Gospođa Hrizantema*, str. 103). Tačno je da Loti slabo govori japanski, ali on smatra izlišnim da se potrudi da ga bolje nauči. "Šta li se to može zbivati u toj glavici? Ono što sam saznao slušajući je još mi nije dovoljno da bih to otkrio. Uostalom, gotovo je potpuno izvesno da se u njoj ništa ne događa" (str. 60-61).

Lotijeva iskustva, s jedne strane, i iskustva njegovih ljubavnica, s druge strane, takođe se veoma razlikuju. Pre svega, uvek on raskida sa njima (pošto njegov brod mora da isplovi), dok žena, uplakana, ostaje kod kuće. Na prvi pogled, reklo bi se da se u romanu *Azijada* stvari odigravaju drugačije pošto se njegov junak vraća u Tursku, i čak gine u njoj; ali taj povratak nije važan za u njemu opisanu ljubavnu vezu jer je sama Azijada već umrla; Loti ju je bio ostavio, kao što će ostaviti i žene s kojima će se kasnije vezati. Ima se utisak da Azijadu voli više nego one druge žene, pa ipak nikada ne počinje da je poštuje kao ličnost koja ima svoju volju; ona za njega postoji samo u onoj meri u kojoj ulazi u njegovo vidno polje. To potvrđuje epizoda sa Senihom: Loti bi voleo da provede noć sa tom drugom veoma privlačnom ženom, ali uz to želi i da Azijada to zna i da ne negoduje zbog toga. Njemu je potuno jasno da ona pati zbog takve situacije, ali i pored toga i dalje se ponaša "kako mu je volja" (*Azijada*, str. 144). Isto tako, kada je došao trenutak da se sa njom zauvek rastane, znao je da ne treba da se pojavi u četvrti u kojoj Azijada živi ako ne želi da dovede u pitanje njen dobar glas; ali, na kraju krajeva, zar je to važno? Zar ne

odlazi sutra iz tog grada? Zato dolazi da je vidi, njen suprug to doznaje i osuđuje je da živi zatvorena u kući, zbog čega će ona potom umreti.

Rarau pretpostavlja da je ona za Lotija "samo malo neobično stvorenje, igračka kojom se on neko vreme, u prolazu, igra, i koja će brzo biti zaboravljena" (*Rarau*, str. 75), i dalji tok događaja pokazaće da je bila u pravu. Lotijev odnos prema Hrizantemi još je jasniji: on nju izričito označava kao ženu-predmet, kao lutku, igračku: "ona je neobična i dražesna igračka" (str. 32), "uzeo sam je da bih se razonodio" (str. 61), "moja lutka" (str. 77), "uzeo sam te da bih se zabavio" (str. 295). On Hrizantemu vidi kao biće koje je jedva ljudsko: ona "gotovo ima izvestan izraz lica, neku misao" (str. 47). Na jednoj stranici svog dnevnika on daje sebi reč da će je zvati njenim japanskim imenom, Kiku-San, umesto imenom "Hrizantema", koje je njegov pomalo smešan prevod; to obećanje neće – što je simptomatično – ispuniti: njegova ljubavnica pre je predmet za zabavu nego ljudsko biće u pravom smislu reči. U toj vezi nema ni trunke ljubavi, i Loti ostaje sa Hrizantemom samo "zato što nije našao neku lepšu ženu" (str. 93). U stvari, taj odnos on izričito izjednačava sa prostitucijom (ali ni Rarau nije bila daleko od nje): još dok je bio na moru, Loti je, iz dosade i da bi izbegao usamljenost, bio odlučio da se "oženi", to jest da se u toku svojih boravka u Japanu nastani u nekoj kući sa jednom ženom; znao je kome da se obrati, i tako je dobio Hrizantemu, "sitnu ženu (...) koju mu je poslala agencija Kengur" (str. 214). U trenutku sklapanja te nagodbe on je gotovo preneražen, ali samo bestidnošću Hrizanteminih roditelja. "Te žene gotovo izazivaju kod mene sažaljenje: iako, u stvari, dolaze da prodaju jednu devojčicu, izgledaju (...) veoma dobroćudno" (str. 46); samom Lotiju pak nije nimalo neprijatno što kupuje devojčicu.

Ako, zauzvrat, stanemo na ljubavničko stanovište, ta veza ukazuje se kao potpuno drugačija: Loti je za tu ženu sve, bez njega ona ne može da živi. Azijada mu kaže: "Ti si moj Bog, moj brat, moj ljubavnik; kada odeš, biće svršeno s Azijadom, oči će joj biti sklopljene, Azijada će biti mrtva" (str. 85). To predskazanje se ostvaruje: u trenutku rastanka "telo joj je hladno kao led" (str. 196), odmah posle toga pada u postelju i nekoliko dana kasnije umire. U romanu *Gospođa Hrizantema* uočavamo gotovo komičan kontrast Azijadinom držanju: dok gospođa Beterflaj (Pučini se neposredno ugledao na Lotijev roman dok je pisao libreto za svoju poznatu operu) oduzima sebi život, Hrizantema pak ne oseća nikakvu tugu u času kada njena mušterija odlazi: on je čak zatiče kako pevušeći proverava da li metalni novac koji je od njega dobila ima propisanu težinu. Loti istovremeno oseća razočaranje (žene ne umriu od tuge za njim) i olakšanje zato što neće osećati grižu savesti zbog toga što je napušta. "Zbog straha da ću je ostaviti tužnu umalo nisam i sam osetio izvesnu žalost, i mnogo mi je milije što se ovaj 'brak' završava kao kakva šala, kao što je i počeo", primećuje

on (str. 292.293). Ali taj brak nije počeo i nije se završio kao kakva šala nego kao trgovačka pogodba u kojoj je telo te žene bilo iznajmljeno za gotov novac.

Sudbina Tahićanke Rarau posebno je žalosna. Loti je izabrao jednu seosku devojku i sa njom počinje da živi u divljem braku u Papeteu. On zna da će otići sa Tahitija i da, kada bude ostala sama, Rarau nikada neće moći da se vrati u svoje selo, ali to nimalo ne utiče na njegovu odluku. "Tako je ona radosno prekoračila taj kobni prag. Jadna, u šumama iznikla biljčica, upravo se bila obrela, kao i mnoge druge žene iz njenog kraja, u nezdravoj i veštačkoj atmosferi u kojoj će potom sahnuti i uvenuti" (str. 121-122). Loti, dakle, zna da će posle njegovog odlaska Rarau postati prava prostitutka i da će skončati u bedi, ali ta perspektiva samo jača njegovo uzbuđenje. "Bilo mi je jasno da je izgubljena, da je izgubila i telo i dušu. To joj je u mojim očima davalo novu draž, draž koju imaju oni koji će uskoro umreti" (str. 186). Da bi umirio sopstvenu savest, on iznuđuje od te devojke neka obećanja, za koja zna da ona neće moći da ih održi. Loti odlazi; Rarau bi – ona misli samo na njega! – želela da je povede sa sobom, ali on na to, razume se, ni u jednom trenutku ne pomišlja. Posle toga, ona se razboli od tuberkuloze (tako je donekle slična Travijati, a donekle gospođi Beterflaj), ali pre nego što umre pašće na najniže grane. "Svi mornari sa broda *Galeb* mnogo su je voleli, iako je bila strahovito smršala. A ona je htela da spava sa svima " (str. 308). Pošto se propila, Rarau spava na ulici i umire posle nekoliko meseci.

Dve faze trajanja te veze – ushićenost strankinjom koju Loti nije u stanju da shvati i, na kraju, napuštanje te žene – verno izražavaju ambivalentnost njegovog egzotizma: taj muškarac iz Evrope privučen je i očaran nepoznatom sredinom, ali se uvek vraća u svoju zemlju, pa tako dobija na oba plana: s jedne strane dobio je time što je svom dotadašnjem iskustvu dodao i jedno egzotično iskustvo (u pitanju su iskustvo stečeno u odnosu s jednom strankinjom i jednom stranom zemljom), a, s druge strane, time što nikada ne dovodi stvarno u pitanje ni svoju sopstvenu nacionalnu pripadnost, ni svoj identitet.

Kolonijalni roman

Loti se nije zadovoljio samo korišćenjem egzotične forme nego je uz to i izmislio suprotnu situaciju, situaciju u kojoj se književni junak i protiv svoje volje nalazi izvan svoje zemlje i mašta o tome da se vrati kući. Tada se egzotizam preokreće u nacionalizam, a ksenofilija u ksenofobiju. Situa-

cija koja je postojala u kolonijama naročito je bila podesna za takav zaplet, jer je predstavljala razlog boravka tog junaka u stranoj zemlji. Zato se Loti oprobao u takvom romanu, ali u datoj prilici nije – što je simptomatično – koristio prvo lice jednine: *Roman o jednom spahiji*, knjiga koja je, kada se pojavila, doživela, kao i ostale Lotijeve knjige, veliki uspeh, i koja će poslužiti mnogim piscima kao obrazac za njihove romane, nije intimni dnevnik nego roman napisan u trećem licu.

Žan Peral, junak tog romana, dobrovoljno je stupio u konjicu francuske kolonijalne vojske u Senegalu. Na početku svog boravka u nepoznatoj zemlji podlegao je jednoj egzotičnoj iluziji, čari nepoznatog, ali pošto se ta iluzija ubrzo raspršila, on zatim mašta o tome da se vrati svojima, u svoje rodno selo u Sevenima; muči ga "čežnja za njegovim selom i krovinjarom njegovih starih roditelja, koje toliko voli" (str. 25), a to osećanje potpuno je nepoznato Lotiju u onim trima drugim knjigama. Zbog toga tamo gde je, kada je sam bio u pitanju, video privilegije Loti u ovoj knjizi vidi još samo olakšavajuću okolnost, samo opravdanje za ponašanja koja zaslužuju osudu: treba, ukratko, shvatiti da su ljudi, zato što žive u takvim nepovoljnim uslovima, u stanju da čine i najgore stvari. Ali još je gore upravo to što ti ljudi prestaju da pate i što, naposletku, počinju da vole zemlju u kojoj žive kao u progonstvu. Ta je zemlja opčinila Žana, ona ga "uljuljkuje i baca u dubok i opasan, košmarima ispunjen san" (str. 88). U ovom romanu junakova opčinjenost stranom zemljom nije više ushićenost njome, nego je tu u pitanju omađijanost (ali tako su već Tahiti, druga francuska kolonija, donekle delovali na Lotija).

Međutim, i u njemu postoji jedna žena, ili, bolje rečeno, veoma mlada devojka (kao i Azijada, Rarau, pa čak i Hrizantema – to je vrsta žene koju Loti najviše voli), Fatu-gej, koja je zavolela Žana i saživela se s njim. Na početku Žan je prihvata "pošto nije našao lepšu ženu" (str. 128), ali ona se postepeno prolepšava, pa on prema njoj počinje da oseća nežnost i ljubav. Ipak, kako se žena i tuđi svet uvek podudaraju, i kako on u ovom romanu nije dostojan poštovanja, i žena postepeno otkriva svoju naopaku prirodu. Umesto da se od nje odvoji, Žan stiče naviku da je šiba, "ne mnogo jako na početku, a kasnije jače" (str. 129). Jednom se veoma razbesneo, pa ju je šibao dok joj krv nije potekla. Loti nam tada omogućava da taj sukob vidimo očima te devojke (dok to nismo mogli onda kada su bile u pitanju Azijada, Rarau i Hrizantema). Šta Fatu o tome misli? Ona smatra da je zaslužila kaznu. "Dobro je znala da je zla" (str. 135). Što je još gore, ona uživa u tome da bude mučena: "Dopadala joj se pomisao na tu poslednju borbu u kojoj će ga ona držati i ljubiti, i izdahnuti pod njegovim udarcima" (str. 136). Prema tome, zahvaljujući njenom mazohističkom uživanju, Žanovo sadističko uživanje ("dok ju je udarao njegov bes je postajao sve veći" (str. 131) biva pošteđeno bilo kakve osude, pa Loti može

da završi opisivanje te scene jednom idiličnom slikom: "Slikar bi je izabrao kao savršen obrazac otmenog šarma i muževnog savršenstva" (str. 143). Fatu je, dakle, zlobna, laganju sklona i izopačena; ipak, ona, kao i druge Lotijeve junakinje, svog ljubavnika voli mnogo više nego što on nju voli i ne može da preživi rastanak sa njim: pošto je otkrila Žanov leš, oduzela je sebi život (radije nego da čeka da se razboli od tuberkuloze).

Ali kako da sebi objasnimo moć koju ta devojka ima nad Žanom? Loti opet predstavlja odnos među polovima kao, pre svega, susret čula, no ovoga puta izuzetna čulnost koja je svojstvena crncima daje tom susretu najveću moguću silinu. "*Anamalis fobil*! urlik koji izmamljuju neobuzdana požda, crni, na suncu pregrejani sok, vrela histerija...aliluja crnačke ljubavi" (str. 62). Fatu poseduje putenu draž koja dovodi Žana u ekstatična stanja o kojima nije mogao ni sanjati. Uostalom, sve crnkinje podstiču kod muškaraca strastvene čulne želje i sa uživanjem se odaju prostituciji (kao da prostitucija zavisi od čulnosti!); ništa ne obuzdava njihovu strast, pa čak i "leševe skaredno pipaju, na burleskan način im se obraćaju (...), silovale su te mrtvace na jezovito lakrdijaški način" (str. 183).

Ta razuzdana čulnost neposredna je posledica animalnosti crnaca, po kojoj se oni razlikuju od drugih rasa. Istini za volju, Loti i Japance opisuje služeći se metaforama uzetim iz životnjskog sveta: Hrizantema izgleda "kao veveričasti majmun", za jednu drugu ženu pisac kaže "majmunica s peruškom na glavi", pored njih vidi "stare gospode potpuno majmunskog izgleda", a sve odrasle osobe imaju "majmunska lica" (*Gospođa Hrizantema*, str. 25, 82, 108, 176). Ali ovaj postupak Loti još sistematičnije primenuuje kada su crnci u pitanju. On za njih kaže da im je lice slično gorilinoj njušci, a glas kao u majmuna, da se kreveljе poput veveričastog majmuna i da gestikuliraju kao šimpanzo (*Roman*..., str. 10, 60, 72, 77, 84, 124, 129, 176, 183...). Žan ne voli da vidi dlan Fatuine ruke, koji je ružičast a ne crn, "jer je, dok ga je gledao, i protiv svoje volje imao neprijatan utisak da gleda majmunsku šaku" (str. 91); ta animalnost ga obespokojava i on to kaže svojoj ljubavnici, prilagođavajući pritom svoj način govora njenom načinu: "Ti potpuno ista kao majmun!" (str. 92). Kada mu ne izgleda kao majmun, izgleda mu kao mačka (i Hrizantema mu je tako izgledala), ili kao pas: Žan je na nju gledao kao na niže biće koje se gotovo nimalo ne razlikuje od njenog žutog psa (*laobe*), a ona mu je pak "odana onako kao što je pas odan svome gospodaru" (str. 99). Prema tome, Žan (ali i Loti) prikazuje Fatu kao niže biće, kao robinju, kao psa.

Loti se najčešće drži vulgarnog učenja o rasama, koje je, doduše, bilo rasprostranjeno u vreme kada je pisao, ali mogli smo očekivati da ga nećemo otkriti u delima jednog "egzotičnog pisca". U romanu *Rarau* Loti iznosi jednu "groznu stvar" koju je njegova junakinja videla: "Jedan stari, potpuno nag Kinez prao je u našoj bistroj vodi svoje gadno žuto telo" (str.

52): čovek žute rase po svojoj prirodi je prljav i ružan, pa kada je nečije telo toliko gadno, trebalo bi barem da taj neko bude toliko sramežljiv da ga ne izlaže pogledima drugih ljudi. Ali Loti, na svoju nesreću, i u Japanu viđa samo ružne ljude žute rase, a boja kože utiče na mnoge druge jedinkine osobine: žuta rasa ima svoj miris, i Japančev "mozak je žut" (*Gospođa Hrizantema*, str. 105). Ali crnci su, Loti to ponavlja, "rasa" u pravom smislu te reči: sve je kod njih određeno njihovom bojom i svi se ponašaju na isti (crnački) način. "Znoj im je crn" (i obilan), "muzika im je crna", "srce im je crno", "duša im je crna" (*Roman o jednom spahiji*, str. 45, 83, 96, 99, 135...). A sve ono što se združuje sa crnom bojom negativno je: "Kod ljudi je crna bila njihova vrela krv, sok koji se u stabla biljaka peo iz njihovih korenova bio je zatrovan; miris cveća omamljivao je, a zveri su bile pune otrova" (str. 62).

Priča koju Loti priča u *Romanu o jednom spahiji* svakako se odnosi na dodir među rasama. Žan Peral je belac: "Bio je čiste bele rase" (str. 12); nije trebalo da dopusti da ga zavede jedna crnkinja. On toga postaje svestan u trenutku kada prvi put polno opšti sa njom: "Činilo mu se da će prekoračiti neki koban prag, potpisati sa tom crnom rasom nekakav koban pakt" (str. 64); ali više ne može da uzmakne. Ostvaruju se njegova najcrnja predosećanja: taj pakt koji je sklopio sa razvratnom rasom, a to znači sa đavolom, dovešće ga na najniže grane. On napoletku uspeva da ga raskine: "Povratio je svoje dostojanstvo *belca* koji se bio uprljao u dodiru sa tom crnom puti" (str. 142). Međutim, njegova pogibija sprečila ga je da se vrati u zavičaj: stigla ga je, dakle, kazna zbog pustolovine u koju se nepromišljeno bio upustio.

U ovom romanu Loti uzgred iznosi nekoliko opaski o ponašanju spahija, to jest francuskih konjanika, u toj koloniji. Prolazeći kroz jedno selo, oni "ljube devojčice", kaže Loti (str. 56), ali Žan, koji ne želi da u tom pogledu bude sličan svojim drugovima opisuje epizodu jasnijim jezikom: on ne želi da "siluje devojčice, kao oni" (str. 60). On želi da se bori, da se istakne vojničkim podvizima (da na svirep način ubije nekog crnačkog kralja): "U pojedinim trenucima umirao je od želje da to učini" (str. 95). Na kraju knjige njegov plan se ostvaruje: spahijama je naređeno da napadnu buntovno domorodačko stanovništvo, da "zapale selo, koje će na mesečini plamteti poput slame na lomači" (str. 173-174); na nesreću, idući u to selo oni upadaju u zasedu u kojoj Žan, koga je skolilo "trideset crnih demona" (str. 176), biva ubijen.

Roman o jednom spahiji je realističko i kolonijalističko, seksističko i sadističko delo, ali je, uprkos tome, nekoliko godina posle njegovog objavljivanja Francuska akademija ukazala Lotiju čast time što ga je izabrala, umesto Zole, za svog člana; on će biti najmlađi akademik od kako je ona osnovana (1891. godine imao je četrdeset i jednu godinu). Ovom knjigom,

koju je napisao u vreme velike francuske kolonijalne ekspanzije, Loti je naznačio za narednih sto godina (do današnjih SAS) glavna svojstva kolonijalnog romana. Da li to znači da je sam Loti svesni pobornik kolonijalizma? Pošto pročitamo nekoliko članaka koje je objavio 1883. godine u dnevnom listu *Figaro*, možemo sumnjati da je to bio, jer u njima opisuje pokolje koje je francuska vojska izvršila u Indokini. Uprkos prepoznatljivoj Lotijevoj sklonosti ka opisivanju morbidnih pojedinosti i svirepih postupaka, ti tekstovi i dan-danas potresaju čitaoce: on u njima potanko opisuje unapred smišljeno istrebljivanje hiljada ljudi, koji pokušavaju da se asurama od pruća zaštite od francuskih metaka. Oni su izazvali skandal u vreme kada su bili objavljeni, tako da Žilijan Vio, mornarički oficir, zamalo zbog njih nije imao ozbiljnih neprilika. I u samom *Romanu o jednom spahiji* Loti je opisao zverstva francuskih vojnika u kolonijalnom ratu.

Ako pažljivije pročitamo te članke, vidimo da se Loti ne upušta ni u kakvu polemiku, ni za kolonije, niti protiv njih; ako je protiv nekoga, taj "neko" nisu francuski vojnici u Indokini i Senegalu nego pariski nadripolitičari i državni funkcioneri koji objavljuju te ratove, a šalju druge da se bore u tim zemljama, praveći se da ne znaju da se svaki rat sastoji od zverstava i patnji; Loti želi da podseti svoje čitaoce na tu činjenicu, ali zbog toga ipak ne izriče sudove o francuskoj politici. Ako ne prihvata – kao što su to učinili Renan ili Leroa-Bolije – imperijalističku filozofiju, on, razume se, nije ni antikolonijalista. *Roman o jednom spahiji* pre je simptom nego manifest: Loti u njemu izražava, kao i u drugim svojim romanima, atmosferu tog trenutka istorije i uspeva da izrazi osećanja velikog broja svojih savremenika.

Još važniju stvar možda nam otkriva činjenica da se isti pisac u istom razdoblju mogao ogledati u egzotičnom romanu i kolonijalnom romanu, iako namere koje oni izražavaju izgledaju tako oprečne: jedan veliča strane zemlje, a drugi ih ocrnjuje. Ali ta protivrečnost je samo prividna: čim pisac izjavi da je on jedini subjekat u svom romanu i čim druge junake svog dela svede na predmete, u krajnjoj liniji sporedno je da li on voli te predmete ili ih mrzi, a glavno je to da oni nisu sa njim ravnopravna ljudska bića.

Segalen

Redefinicija egzotizma

Početkom XX veka Viktor Segalen će intenzivnije od bilo koga drugog u Francuskoj razmišljati o doživljaju egzotičnog. On sam će u toj temi videti osovinu oko koje će se organizovati čitavo njegovo delo; u zabelešci namenjenoj štampi i napisanoj 1916. on piše, obraćajući se sam sebi u trećem licu: "Egzotizam shvaćen kao takav: estetika različitog - jeste, uostalom, središte, suština, razlog postojanja svih knjiga koje je Viktor Segalen napisao, a bez sumnje i onih koje namerava da napiše" (*Ogled o egzotizmu*, str. 71). On je takođe izričita tema knjige *Ogled o egzotizmu*, koju je Segalen ostavio u stanju projekta, ali kojoj se između 1904. i 1918. stalno vraćao; sve što je zabležio pripremajući ovo delo objavljeno je u časopisu tek 1955, a zatim, u obliku knjige, i 1978. Tu je sačuvano ono što je bitno u Segalenovom razmišljanju o ovoj temi.

Segalen je odlučio da ponovo iz osnova razmotri ovaj problem. Egzotično je, u doslovnom smislu reči, sve ono što je spoljašnje za subjekta koji posmatra; taj pojam je, dakle, doživeo neverovatno sužavanje, pa su ga poistovetili samo sa *izvesnim* sadržajima, spoljašnjim za *izvesne* subjekte. U to vreme u Francuskoj, pod uticajem Lotija i svih koji su ga oponašali, egzotizam se svodio na nekakav "tropikalizam" ili pak na opisivanje francuskih kolonija viđenih iz metropole. Treba, dakle, započeti profilaktički posao razdvajanja opšteg pojma od tih i te kako osobenih sadržaja. "Pre svega, raščistiti teren. Otarasiti se svega onog zloupotrebljenog i oveštalog što sadrži reč egzotizam. Osloboditi ga svih njegovih lažnih ukrasa: palmovih stabala i kamila; kolonijalnih šlemova; opaljene puti i žutog sunca" (str. 22; up. str. 13, 19, 23, 53, 55, 66, 83...). Segalen ne odbacuje tako odlučno sve što ispunjava tekuću "egzotičnu" književnost zato što stvari koje ona opisuje nisu egzotične (za njene autore) već zato što taj kliše, kamila i kokosova palma, samim tim što neizbežno prati egzotizam, onemogućava doživljaj egzotičnog u čitavom njegovom bogatstvu. Prvi, neophodan korak sastoji se, dakle, u tome da se odstrane automatske asocijacije i onemogući svođenje egzotizma na *jednu* vrstu zemlje ili kulture:

"Treba da očistim reč ,različit', a naročito reč ,egzotičan', od svih previše pozitivnih značenja kojima je dosad bila opterećena" (str. 61).

Taj prvi negativni posao omogućiće da se oblast egzotičnog beskrajno proširi. Najpre u čisto geografskom smislu: neobičnost nipošto nije povlastica jedino tropskih krajeva, a u ovom trenutku ima "premalo polarnog egzotizma" str. 13 , zapaža ironično Segalen. Ali to je još uvek suviše očigledno: tom prostornom egzotizmu treba, u stvari, dodati i vremenski: za nas je egzotično svako prošlo - pa, zašto ne - i svako buduće vreme (mada je Segalen razočaran savremenim naučno-fantastičnim romanima). "Egzotizam u vremenu. Iza nas: istorija. Proticanje sadašnjosti, beznačajne i vredne prezira. Drugde u prostoru, drugde u vremenu. Sutrašnjost" (str. 28). Jednim drukčijim ograničenjem pojma želi se da tematska grupa bude identifikovana na kulturnom i nacionalnom planu: s jedne strane Evropljani, a s druge Tahićani, ili Indijanci, ili Kinezi;grupa se, međutim, može konstituisati i na biološkom, a ne više na socijalnom planu; tako će muškarci (još uvek su oni ti koji putuju, posmatraju, pišu) otkriti egzotizam ženâ, proširiće ga na "drugi spol" (str. 19), kod kojega će da osete različitost ne manje izrazitu od one koju će naći na suprotnoj strani zemaljske kugle. No zato treba odmah odbaciti iluziju da ćemo posećujući ludake otkriti nekakav egzotizam: "Mi u njima tako lepo prepoznajemo sami sebe" (str. 26).

Napravimo li samo korak dalje, počećemo da zapažamo egzotizam koji mi, ljudska bića, doživljavamo u suočenju sa okolnom prirodom, sa mineralnim, biljnim i životinjskim svetom. Na to će se nadovezati i egzotizam čulâ: doživljaji čula vida duboko se razlikuju od doživljajâ čula sluha, koji opet ostaju strani čulu njuha... Iz toga, između ostalog, proizlazi i uzajamni egzotizam različitih umetnosti: slikarstvo je egzotično za muzičara, itd.; i Segalen prebacuje sebi što je u mladosti bio zagovornik sinestezija, tako dragih simbolistima;on sad sebi nalaže: "Zabraniti sebi, za izvesno vreme, svako upoređivanje različitih umetnosti" (str. 40-41). Najzad, unutar jedne iste umetnosti upotreba nekog neuobičajenog stila može izazvati isti utisak egzotizma i distanciranja; to je "prenos koji se vrši putem forme" (str. 27).

Proširujući tako ovaj pojam, Segalen na kraju dolazi do onoga što naziva "sveopštim egzotizmom" (str. 29), na osnovu kojega biva definisan "suštinski egzotizam": više nije reč o tome da umnogostručujemo doživljaje egzotičnog, već da ih pojmimo u njihovoj opštosti, kako bismo pružili jednu novu definiciju egzotizma. Egzotično je za mene sve ono što je različito od mene. "Egzotizam je sve ono što je drugo" *Pohod*, str. 513. "Pojam različitog, opažanje drukčijeg, upoznavanje nečeg što nismo mi sami" (*Ogled*, str. 23). Egzotizam biva rođen u trenutku kad se, u nekom doživljaju, počne razlikovati subjekt koji opaža od objekta koji je opažen. "Suštin-

ski egzotizam: egzotizam objekta u odnosu na subjekt" (str. 37). "Egzotizam" je, dakle, sinonim "drugosti".

U praksi, međutim, uvek imamo posla samo sa posebnim egzotizmima; i sam Segalen je putovao u krajeve koji su već po tradiciji bili na glasu kao egzotični: na Tahiti, u Kinu... Ali sličnost među njima samo je površinska; analiza pojma nije bila uzaludna. Ne treba se zavaravati "geografskim" egzotizmom i verovati da on predstavlja jedini mogući primer susreta sa drugim; ali, shvativši to, moramo da izaberemo jedan oblik egzotizma kojemu dajemo prednost nad drugima: do tog iskustva pojedinac neizbežno dolazi sam za sebe. Segalen to objašnjava na početku *Pohoda*: "Da bi se doživelo to uzbudljivo otkriće [egzotizma] , nije neophodno pribeći oveštalom pothvatu kakav predstavlja putovanje (...). Zaista. Ali sam taj pothvat, celokupna inscenacija putovanja, bolje od bilo kog drugog povoda, omogućuju ono munjevito, surovo, neumoljivo hvatanje ukoštac i snažnije ističu svaku pojedinost" (str. 366). Putovanje je samo povod, ali najpogodniji od svih; ono predstavlja dobro sredstvo, pod uslovom da u njemu ne vidimo i cilj. Bitno je u tom doživljaju to što reči koje ga označavaju dopuštaju samo njegovo relativno definisanje. Položaj jedini omogućuje da se s jedne strane identifikuje subjekt, a s druge objekt; ali potrebno je da ta razlika ostane čista, lišena svakog sadržaja. Segalen je svom egzotičnom idealu dao poetski oblik u jednoj "steli", naslovljenoj "Saveti dobrom putniku": u šest kratkih strofa on evocira smenjivanje grada i ceste, planine i ravnice, zvukova i tišine, gomile i samoće, da bi slavio ne jednu ili drugu od dveju suprotnosti nego upravo mogućnost da se od jedne pređe na drugu: odustao je od verovanja u "vrednost neke trajne vrednosti" (Stele, str. 129). Jedna ranija verzija istog teksta još je izričitija: "Ne opredeljuj se nikad za jednu ili drugu krajnost, za ovu pre nego za onu osobinu, već i za jednu i drugu, i to pod uslovom da one teku u nizu suprotnosti kojim ti gospodariš. Tek onda ćeš moći da uživaš u jedinoj vrednosti koja ne razočarava, smenjivanju, naslađujući se time što nju pouzdano poseduješ" *(Cigle i crepovi*, str. 74-75).

Ovo je, zaista, pravo uputstvo. Segalenu nije dovoljno da razmatra doživljaj egzotičnog (ili da pod tim pojmom okupi mnoštvo različitih doživljaja), on misli, takođe, da je to najdragoceniji doživljaj koji nam je dato da proživimo. Ali zašto? U prvi mah, odgovor je jednostavan: zato što je on sam, Segalen, u to intimno ubeđen. Ali on traži i opštije razloge koji ga navode da tako reaguje i koji bi se mogli primeniti i na druge, a ne samo na njega; i tada mu savremena filozofija pritiče u pomoć kako bi ih identifikovao. Razlika mora biti cenjena, misli on, jer ona jedina obezbeđuje intenzitet oseta, a osećati znači živeti, ili, u najmanju ruku, predstavlja suštinski deo življenja. "Egzotizam ... kao osnovni zakon o intenzitetu oseta, o zanosu što nam ga pruža svet oseta;dakle, o življenju" (str.

75). Eto zašto egzotizam rađa i energiju: "Različitost je izvor svake energije" (str. 79).

Možemo se upitati da li ovo objašnjenje baš toliko zadovoljava koliko se to čini Segalenu. Da li je razlika između subjekta i objekta dovoljan argument za rast intenziteta oseta? Nadrealisti će formulisati slično pravilo da bi procenili kvalitet metafora koje su, po Bretonu, utoliko uspelije ukoliko su dve suprotnosti, vlastiti i prenosni smisao, udaljenije jedna od druge. Ali iz njihove maksimalne udaljenosti proizlazi nerazumevanje, a ne vrhunac smisla. A sam eksperiment zahteva tačno odmeravanje prisnog i iznenađujućeg kako bi se postigla najveća snaga: potpuna neobičnost sprečava doživljaj isto koliko i prisnost koja ga zamrzava u automatizmu. Zar se najsnažniji doživljaji često ne rađaju iz prisnih pejzaža? Drugi deo Segalenovog razmišljanja isto je tako problematičan: mogu li se bez veće predostrožnosti ovako povezati stvari: "osetiti, dakle, živeti" (Segalen je ovde prilično blizak Pegiju)? U toj animalnoj koncepciji ljudskosti nema mesta za misao, kao ni za duševne radosti i patnje. Možemo sumnjati u to da bi sam Segalen prihvatio sve implikacije vlastitih formulacija.

Ista ona filozofija koja ga je naučila da je življenje doživljavanje osetâ pružila mu je i drugu lekciju: da je najviša vrednost života sam život. "Smatram nepotrebnim da ponovnim objašnjavanjem obezvređujem ono što su drugi pre mene već ustanovili: vrednost života" (str. 76). Segalenov neposredni prethodnik u ovome je Žil de Gotje, koji je prvenstveno vulgarizator i propagator Ničeove misli u Francuskoj; a jedva nešto dalji prethodnik je Gobino, sa svojom vitalističkom filozofijom. Naime, ako je život najviša vrednost, a egzotizam - uslov neophodan za život, zaključak se nameće sam po sebi: ništa ne sme osporiti prevlast čiste drugosti, razlike kao takve. "Neprolazna tekovina: ostvareno uživanje u različitom, uživanje koje nikakav spisak takozvanih ljudskih vrednosti ne može umanjiti. (...) S one strane svega - s one strane sreće ili zadovoljenja -, s one strane pravde i reda... ostaje sledeća izvesnost: potvrda ustanovljenog zakona o egzotizmu - o onome što je drugo - kao o jednoj estetici različitog" (*Pohod*, str. 512-513). Uživanje u različitom podvrgava sebi sve vrednosti koje proističu iz ideje ljudskosti;egzotizam je nešto što prevazilazi pravdu, prevazilazi dobro i zlo.

Segalen ovde s pravom govori o estetici ta reč je i podnaslov njegovog planiranog dela pre nego o etici: ne samo zato što kategorija intenziteta ima prednost pred kategorijama pravednog i nepravednog, nego i zato što je estetika, etimološki, nauka o opažanju. Štaviše, estetika različitog, u Segalenovom viđenju, predstavlja pleonazam: "Pod estetikom ... podrazumevam upravo tu moć da se oseti" različito (*Ogled*, str. 67). Lepota može da predstavlja kvalitet intenziteta nekog čina, ne i stepena njegove ispravnosti.

Neka teorija, makar to bila i teorija o suštinskom egzotizmu, ne može da pretenduje na istinu više nego neka druga - jer se teorije, shodno Ničeo-

vom radikalnom relativizmu, čiji je prenosnik bio Ž. de Gotje, ne približavaju činjenicama sveta, već izražavaju volju svog autora. U početku Segalen, kao dobar i skroman učenik, primenjuje ovaj princip na sopstvena ubeđenja. "Tu sklonost mog senzibiliteta, sklonost da osetim različito, ja pretvaram u estetički princip za vlastito spoznavanje sveta. Ja znam iz čega to proizlazi: iz mene samog. Znam da to nije istinitije od bilo čega drugog; ali ni da nije manje istinito" (str. 30).

Sve dovde imamo, dakle, samo jednu individualnu osobinu i Segalen se zadovoljava time što je ustanovljuje. "Kad sam zamišljao ovu knjigu, mislio sam da će to prosto biti jedan - moj - 'način viđenja'; i pristajao sam da jednostavno kažem u kom vidu najviše volim da mi se ukazuje svet: u svojim različitostima" (str. 75). Ali kako su prolazile godine skromnost je ustupala mesto sve većoj sigurnosti, te je on pokušao da svoju doktrinu izuzme iz sveopšteg zakona relativnosti: različiti su ga razlozi naveli da svojoj "teoriji o egzotizmu dâ jedno opštije značenje"; shvatio je da su "svi ljudi podvrgnuti zakonu egzotizma" (str. 76). Osobina koju on ubuduće želi da pripiše svojoj teoriji o egzotizmu nije ni veći intenzitet, ni veća autentičnost u odnosu na njegovo vlastito iskustvo, nego veća istinitost: uopštenost fenomena dokazuje mu da je reč o zakonu koji prevazilazi ličnost, koji upravlja ljudskim ponašanjem. Segalen, dakle, i sam dolazi do paradoksa svih relativista, koji proglašavaju relativnim sve istine osim sopstvene, i koji odustaju od svih vrednosti - samo ako su to vrednosti drugih. Upravo u toj tački Segalenov egzotizam prestaje da bude "čist".

Doživljaj egzotičnog

Doživljaj egzotičnog od početka je dostupan svima, a u isti mah izmiče većini pojedinaca. Život deteta počinje postepenom diferencijacijom subjekta i objekta; samim tim, njemu se u početku čitav svet čini egzotičnim. "Egzotizam za njega nastaje u isto vreme kada i spoljašnji svet. (...) Egzotično je sve što dete želi" (str. 45). Ali što ono više raste, to više slabi njegov osećaj za egzotično, i odrastao čovek smatra postojanje okolnog sveta nečim što se razume samo po sebi. Svaki novi predmet može ga posebno začuditi, ali on je već stekao naviku da novo dovodi u vezu sa poznatim; "prilagođavanje sredini" brzo otklanja njegovu iznenađenost (str. 21). Razvija se čak i jedna posebna mana, nesposobnost da se uoči novo, koje nazivamo "već viđenim".

Treba, dakle, sprečiti i preokrenuti upravo taj proces automatizacije percepcije (genealogija egzotizma, dakle, prema Segalenu, ne razlikuje se na-

ročito od one koju smo već videli kod Lotija). Doživljaj egzotičnog ima kao polaznu tačku isto što i svaka percepcija: identifikaciju objekta; ali nakon toga treba onemogućiti uobičajeni proces asimilacije sa drugim i prilagođavanja (sebi), i održati dotični objekt kao različit od subjekta, očuvati dragocenu drugost drugog. Evo kakva bi, prema Segalenu, bila definicija egzotizma: "Živa i radoznala reakcija neke individualnosti na neki uočeni objektivitet u čijoj različitosti uživa" (str. 25). Onaj ko ume da praktikuje egzotizam, to jest da uživa u različitosti između sebe i objekta svoje percepcije, nazvan je *egzotom*: to je onaj ko "oseća svu draž različitog" (str. 29), neko kome nikad nije dosta putovanja. Ta razlika, objektivno uzeto, ne treba da bude naročito velika: pravi egzot, poput kolekcionara koji ume da uživa i u najsitnijim razlikama između predmetâ iz svoje zbirke, više ceni prelaz od crvenog na crvenkasto nego od crvenog na zeleno.

Obični doživljaj polazi od neobičnosti i završava se u prisnosti. Specifični doživljaj egzota počinje tamo gde prestaje onaj drugi - u prisnosti - i vodi ka neobičnosti. Dobra percepcija zaista pretpostavlja izvesnu prisnost inače nećemo videti sve ; ali tek što je ta prisnost ostvarena, treba krenuti u suprotnom smeru, da bi se održala spoljašnjost objekta u odnosu na subjekt. Svim onim drugim što je preda mnom moram "najpre da se prožmem, a zatim da se izdvojim iz njega, kako bih mu ostavio sav njegov ukus *objektivnog*" (str. 36-37). Objekt ostaje objekt, a subjekt - subjekt: susret ih ne lišava ni njihove slobode, ni njihovog identiteta. Jedan ne treba da bude mnogo jači od drugog: jer ako je subjekt takav, on će upiti objekt tako da od ovoga ne ostane ni traga, a ako je takav objekt, subjekt je u opasnosti da se u njemu utopi, odustajući od vlastitog bića. "Različitost mogu osetiti samo oni koji poseduju snažnu individualnost" (str. 24). Solidan vlastiti identitet je neophodan uslov za doživljaj egzotičnog. Pomalo iznenađujuća posledica ovog pravila je to što je uvek bolje putovati sam: udvoje, već odustajemo od jednog dela sebe da bismo delili isti doživljaj i tako smo u opasnosti da se približimo objektu. "Zaključak jednog putovanja sa dvojicom najboljih prijatelja na svetu: Putuj sam!" *(Putovanje u zemlju zbilje*, str. 73).

Treba, dakle, pomno razlikovati doživljaj egzotičnog od doživljaja uranjanja u neku stranu kulturu. Onaj ko do najmanjih pojedinosti deli s Kinezima njihov život zaboravlja da živi s Kinezima, te da ih samim tim više ne opaža kao takve. Segalen razmatra jednu paralelu između tog odnosa sa nekom stranom kulturom i našeg odnosa sa prirodom. "Postoji zanimljiva suprotnost između osećaja za prirodu i života u prirodi. Prirodu vidimo, osećamo, doživljavamo s velikom estetskom radošću samo ako smo se od nje donekle odvojili, učinili sebe različitim od nje" *(Ogled*, str. 36). Samo građani uživaju u prirodi; seljaci žive u međuprožimanju s njom.

Tako isto, samo oni koji se ne osećaju Kinezima mogu uživati u kontaktu sa kineskim društvom.

Postojanje dveju faza u doživljaju egzotičnog (upijanje u sebe, izdvajanje sebe) znači i to da se sa stanovišta subjekta svaki objekt sastoji od dva segmenta: onoga jkoji se u toku prve faze pokazuje kao istovetan sa subjektom (sa onim delom subjekta koji učestvuje u doživljaju); i onoga čiju neotklonjivu različitost otkriva u toku druge faze. "Subjekt se za izvesno vreme spaja i stapa sa jednim delom objekta, a razlika se ispoljava između njega i drugog dela. Inače nema ni govora o egzotizmu" (str. 59). Ta dva stepena, i to je bitno, neophodna su: bez identifikacije drugo nam ostaje nepoznato;bez ispoljavanja različitosti gubimo sami sebe. Naučnik koji analizira objekt ne projektujući sebe u njega ostaje lišen prvog dela procesa; ljubavnik koji se stapa sa drugim gubi njegov drugi deo; treba biti egzot da bi se ta dva dela mogla pomiriti.

Tako bi u Segalenovoj analizi izgledao doživljaj egzotičnog u svojim osnovnim crtama. Ali nije dovoljno da taj doživljaj opišemo iznutra, na način nekog fenomenologa; moramo ga takođe smestiti u svetske tokove. Stavivši se u tu perspektivu, Segalen otkriva dve velike opasnosti koje prete egzotima. Prva proističe iz same strukture doživljaja, potrebe za početnom identifikacijom: uvek smo u opasnosti da na tome ostanemo i izgubimo se; subjekt se tada "nalazi suočen sa samim sobom" (str. 29). Druga opasnost proističe iz konačnosti stvari u svetu. Tragedija Zemljana je to što je Zemlja okrugla. "Na jednoj kugli odmaknuti se od jedne tačke već znači *primaći joj se*! Kugla, to je monotonija" (str. 52). Prvo putovanje oko sveta nije trijumf već otkriće jednog strašnog ograničenja. "Magelan je zaista imao sreće što je umro pre povratka. Njegov kormilar, pak, obavio je svoj posao ni ne sluteći nešto užasno: to da nedođija više ne postoji" (str. 78). Za Segalena, videli smo, jedino različitost čini doživljaj snažnim, te je prema tome svaki povratak na isto otužan, obeležen "odbojnim okusom već viđenog" (*Pohod*, str. 505).

Za te opasnosti koje neprestano ugrožavaju sreću egzota Segalen nalazi niz doskočica koje mogućnost doživljaja egzotičnog ostavljaju otvorenom (te "doskočice", istina, nisu uvek u saglasnosti jedna s drugom). Pre svega, čak i ako su moguća premeštanja brojno ograničena i obavljaju se uvek u istim pravcima, to nipošto ne mora da znači da možemo postati prisni sa osobama koje srećemo; naprotiv, Segalen veruje da se u individualna bića, kao ni u narode, ne može do kraja proniknuti. "Ljubavnici bi bili užasnuti kad bi na vrhuncu svog zajedničkog sladostrašća - kad je radost kojom su obuzeti toliko jedinstvena da dva bića obznanjuju svoju konsupstancijalnost - mogli da izmere nepremostivi jaz što ih razdvaja usred njihovog ljubavnog osećanja, i uvek će ih razdvajati uprkos prividnom skladu njihove zajedničke radosti" (*Ogled*, str. 90). Kao što je ludost i sama želja

ljubavnika da postanu jedno biće, isto se može reći i o ljudskim grupama: "Nemogućnost da rase proniknu jedna u drugu. Koja je ista kao i kod pojedinaca, samo proširena i na rase. Izneveravanje jezičkog opštenja, i jezici" (str. 27). Jezici se uzajamno izneveravaju, a sveopšti jezik ne postoji;jedinstvo ljudskog roda su isprazne reči. Savršeni susret je samo iluzija, ali to, umesto da nas ražalošćuje, treba da nas raduje: na taj način doživljaj egzota biva sačuvan.

Ali Segalen nije uvek siguran da je u tom pogledu u pravu, te pribegava i drugoj doskočici; tvrdi da različitost predstavlja neophodan uslov svakog života, te da svaka uklonjena razlika biva drugde smesta nadoknađena pojavom neke druge; u suprotnom, život bi se zaustavio. "Možemo smatrati da se *osnovne* razlike nikad neće okončati u nekom stvarnom tkivu bez šavova i zakrpa;i da sve veće stapanje, nestanak prepreka, velika prostorna zbliženja moraju negde biti nadoknađeni novim pregradama i nepredviđenim jazovima" (str. 67). Te razlike, videli smo, ne moraju biti velike: finoća nepoklapanja kompenzovana je usavršenošću našeg opažajnog aparata.

Za ovu drugu doskočicu Segalen pruža veći broj primera. Jedan se tiče obrta do koga nas dovodi proces identifikacije: Evropljanin koji se poistovećuje sa Kinom gubi, doduše, jedan egzotizam, ali budući da je, u odnosu na ono što je dotad bio, postao neko drugi, sada mu je Evropa egzotična; konačni rezultat je nerešen. "Egzot, ukopan u rodnu grudu svoje otadžbine, doziva, želi, njuši izdaleka onostrane krajeve. Ali kad se jednom nastani u toj onostranosti - kad je unese u sebe, obuhvati, okusi - ona gruda, rodna zemlja, postane iznenada i izrazito različita. "Različitost se neumorno, nepresušno rađa iz te dvostruke uravnotežene igre" (str. 49). Segalen, koji je posetio Gogenovu kolibu malo posle slikareve smrti, verovao je da je poslednja slika koju je Gogen naslikao na Tahitiju predstavljala bretonski pejzaž pod snegom. U tome se prevario (slika je bila naslikana u Francuskoj) ali ovaj primer dobro ilustruje inverziju o kojoj on govori: umetnik ponovo otkriva vlastitu zemlju zato što se od nje udaljio.

Drugi primer ponovo stvorene različitosti nalazi se u zakonu bovarizma, tako nazvanom prema knjizi koju je Žil de Gotje posvetio ovoj temi (*Bovarizam).* Ema Bovari sanja o sebi kao o romantičnoj osobi, različitoj od one kakva stvarno jeste; u tome ona predstavlja ne izuzetak već istinu svih ljudskih bića: svi smo mi u vlasti neostvarivih snova. "Zakon bovarizma Žila de Gotjea: svako biće koje pojmi sebe nužno sebe pojmi drukčijim nego što jeste" (str. 23-24). Ali samim tim drugost biva uneta u samo jezgro identiteta, te nema nikakvog razloga za strah da ćemo u apsolutnom biti umanjeni: uzalud uklanjam razlike između drugih i sebe, one se ponovo javljaju u samom mome *ja.* Ta uteha se toliko sviđa Segalenu da on od

Gotjeove rečenice želi napraviti jedini citat u svojoj knjizi, kojim bi se ona završavala: "I on se radovao 'ponovo osvojenoj' različitosti" (str. 60).

Tako je doskočeno opasnostima koje su se nadnosile nad sreću egzota. Mogli bismo oceniti te doskočice kao previše teorijske. Ali Segalen se ne zadovoljava time što smišlja teoriju, on stalno preispituje vlastiti doživljaj egzota, jer od njega polazi, i ustanovljuje da on može biti očuvan. U tom pogledu on je, u stvari, prošao kroz više faza. U prvo vreme pogađalo ga je to što vidi da putnici dopuštaju da im izmakne drugo, i zadovoljavaju se da govore o sebi samima, pod izgovorom da prenose utiske koje je svet ostavio na njih. U svojoj prvoj knjizi, *Ljudi od iskoni*, Segalen pokušava da preokrene tu tendenciju;on stoga pokušava da od nje napravi neku vrstu suprotnosti Šatobrijanovim ili Lotijevim delima. "Više ne reaguje sredina na putnika, već putnik na životnu sredinu, pokušao sam da to izrazim u odnosu na maorsku rasu" (str. 18). Na drukčiji način on se vraća istom problemu u svojoj drugoj knjizi, *Stele*, koja pokušava da rekonstruiše jedan svet, a ne utiske koje je on ostavio na dušu putnika (ovaj put imamo suprotnost Klodelu). "Stav ... neće, dakle, moći da bude da je *ja* to koje doživljava... već naprotiv, da je sredina ta koja se obraća putniku, egzotično egzotu koji u nj proniče, hvata ga, budi i *uznemirava*. Glavnu reč imaće *ti*" (str. 21).

Na sveprisutno *ja* reaguje se, dakle, tako što se vrednuje *ti*. Ali ako na taj način pustimo drugog da govori sam, ponovo sebi onemogućujemo, mada iz drukčijih razloga, doživljaj drugosti. Treba, dakle, prevazići i taj drugi oblik interakcije. Evo kako Segalen, na jednom posebnom primeru, na slučaju Kine, opisuje raznovrsnost odnosâ: "Najjednostavnije je da 'iz dubine duše' prezremo i zamrzimo Kineze. Među tim svetom, kako onim u vojsci tako i u stanovništvu, ima mnogo prostote, i ti ljudi nikad nisu prevazišli taj stupanj. Reagujući na to, neki su išli do sitničavog divljenja, do ljubavi prema Kinezima, prema tipu Kineza. Nije potrebno ni jedno ni drugo, već nešto sasvim drukčije..." (*Putovanje u zemlju zbilje*, str. 37). Ili, u *Pohodu*: "Ne zavaravati se ni putovanjem, ni zemljom, ni slikovitom svakidašnjicom, ni sobom" (str. 371).

Kako opisati to što je s one strane odnosâ asimilacije drugog ili gubitka sebe u njemu? Kako izraziti tu lucidnu svest kako o drugom tako i o sebi? Segalen ponekad od Ž. de Gotjea preuzima jednu drugu rečenicu i govori o obnovi ne sveta, već jedne vizije sveta - koja se, međutim, ne poistovećuje sa nekim utiskom koji je ostavio taj isti svet... Kako god bilo, izgleda da je njemu samom uspelo da ostvari taj susret trećeg tipa: strastveno se baveći Kinom, on u isti mah, prema tvrđenju njegovih prijatelja, ostaje ravnodušan prema njoj. A to i sam potvrđuje: "Snažno doživevši Kinu, nikad nisam osetio želju da budem Kinez. Snažno doživevši vedsku zoru, nikad nisam stvarno žalio što nisam rođen 3000 godina ranije i što ne vodim

stado. Poći od pouzdano stvarnog, onoga koje jeste, onoga koje jesi. Od domovine. Epohe" *(Ogled*, str. 57-58). Da bi se doživeo drugi, nije potrebno prestati da se bude ja. A uprkos teorijskim teškoćama, doživljaj egzotičnog je stvarnost.

O tome nam se pruža na uvid skoro anegdotski primer uloge koju Segalen namenjuje citatima u okviru svog *Ogleda o egzotizmu*. Citat je, naime, segment drugog, i stav prema njemu mnogo govori o načinu na koji vidimo egzotizam. I mada Segalenu nipošto nisu nepoznati tekstovi njegovih prethodnika (on ih često nabraja), odlučio je da u konačni tekst ne stavlja citate (ili pak samo jedan, utešnu rečenicu Žila de Gotjea). Razlog tome je to što citat, iako održava tekst drugog kao nešto spoljašnje u odnosu na nas, ipak potvrđuje snažno, previše snažno prisustvo tog drugog, pa uprkos tome nikad ne daje tačnu predstavu o celini iz koje je istrgnut. Šta da se u takvom slučaju radi? Da se pribegne drugim sredstvima, prvenstveno aluziji, indirektnom prisustvu. "Književna aluzija je prilično delikatna igra idejama, kojom se citira u prikrivenoj formi (...) Često ću pribegavati aluziji" (str. 62). U ovoj prilici nema značaja da li Segalen ima pravo inkriminišući jedno i opredeljujući se za drugo; jasno vidimo šta je to u čemu se izabrana praksa pokorava principu koji on zastupa.

Borba za egzotizam

Doživljaj egzotičnog ima, dakle, dobre izglede da se ostvari, kao što dokazuje i svedočanstvo samog Segalena. Ali on se ipak ne oseća umirenim, utoliko pre što mu se čini da živi u vremenu naročito nepogodnom za egzote; on stoga poziva u žestoku bitku protiv neprijatelja egzotizma.

Ko su ti neprijatelji? Možemo ih uglavnom podeliti na dve kategorije. Prvoj pripadaju svi oni koji ne znaju za drugog, misleći u svakoj prilici jedino na sebe. U okviru te obimne celine postoje mnogi posebni slučajevi. Prvi je slučaj kolonâ, trgovaca, preduzimačâ: takvu osobu pokreće interes, to jest, ona je zainteresovana samo za sebe; nju "stvara želja da se sa domorocima ostvari najunosnija trgovina. Za nju različito postoji samo ako joj može poslužiti kao sredstvo za izrabljivanje" (str. 40). "Drugi" je u ovom slučaju onaj koji se najlakše dâ prevariti, kome su nepoznata pravila razmene kakva su na snazi u našem društvu. Drugi slučaj predstavljaju pisci egzotičnih dela iz vremena pre Segalena, ti putnici puni sebe koji se zadovoljavaju prenošenjem svojih "utisaka" o zemlji koju su posetili. Segalen oseća samo prezir za te "užurbane i brbljive putnike" (str. 22); pri tom misli posebno na Šatobrijana, a naročito na Lotija, tog skupljača utisaka.

"Ljudi kao Loti su mistično omamljeni i nesvesni svog objekta koji upijaju u sebe i u koji se zaneseno unose" (str. 39); Loti će, dakle, biti svrstan među "pseudo-egzote", ljude koji "prostituišu osećaj za različito" (str. 34). Ali ni Klodel u Kini nije dostojniji poštovanja, bez obzira na to što je bolji pesnik: iako je u toj zemlji dugo boravio, nije čak naučio ni kineski. U istu kategoriju spadaju i svi vulgarizatori, oni koji bi hteli da drugima olakšaju doživljaj objavljujući vodiče i priručnike, kao što su "Kina kao na dlanu" ili "Čitava Kina u trista stranica" (*Cigle i crepovi*, str. 90).

Posebno zaslužuje da se pomene još jedan slučaj, budući da je toliko sveprisutan i karakterističan za naše vreme: slučaj turistâ. Oni su prava pošast, po mišljenju Segalena, koji ih vidi kao životinje, "lutajuće stado" *(Ogled*, str. 46). Nevolja s turistima je dvostruka. S jedne strane, njihovo interesovanje za strane zemlje ostaje sasvim površno;oni su užurbani, nastoje da nagomilaju "utiske" pre nego da pokušaju razumeti drugo;oni nisu potomci nekadašnjih istraživača već, baš naprotiv, duhova najviše vezanih za vlastiti zapećak. "Upravo dok u najgorem brzanju gledaju kako da što dalje dopru, vraćaju se svojim vunenim čarapama, svojim uštedama, svojim foteljama i dremkama" (str. 47). S druge strane, zbog njih dolazi do žalosnih promena u životu stanovništva čiji su gosti, a koje se stara da liči na ono za šta misli da odgovara željama turista; drugim rečima, turisti i ne znajući menjaju sve zemlje prema vlastitoj slici. "Turizam u stvari umanjuje egzotičnost zemalja" (str. 48).

Druga kategorija neprijatelja egzotizma je drukčija, mada ponekad može da izazove iste posledice: to više nisu oni koji odbijaju da opažaju druge, već oni koji, opazivši ih, i ocenivši ih kao različite od sebe, žele da ih promene - u ime jedne iluzorne univerzalnosti koja je u stvari samo projekcija njihovih vlastitih običaja i navika (prepoznali smo lik etnocentrizma). Tu se mogu spomenuti misionari, koje je Segalen naučio da mrzi na Tahitiju;zatim, kolonijalni činovnici koji bi hteli da francuske običaje rašire po celom svetu. "Sam pojam centralizovane administracije, zakonâ dobrih za svakoga i kojih on *mora* da se pridržava smesta mu izopačuje svaki sud, čini ga gluhim za *neskladnosti* (ili za skladnosti različitog)" (str. 40). Tu su opet autori olakih sinteza, užurbani objedinitelji: "Šatobrijan (...), V. Igo (...) i Ž. Sand (...) postizali su samo to da objekt postane bljutav u jednoj mešavini u kojoj je iščezavala čudesna, zamamna raznovrsnost!" (str. 37). Tu su najzad svi oni koje pokreće ljubav prema tehničkom napretku, a možda ih privlači i dobit , pa nastoje da putovanja budu što brža i pristupačnija što većem broju ljudi, čineći tako manje izrazitom specifičnost svake kulture. "O usavršavanju načina putovanja i o opasnostima koje iz toga proističu po očuvanje draži egzotizma" (str. 27).

Segalenu se, međutim, ova poslednja kategorija neprijatelja egzotizma čini naročito opasnom jer odgovara jednom specifično modernom, ali sve-

opštem pokretu egalizacije i homogenizacije. Posmatrajući savremena zbivanja, "tursku, kinesku, rusku revoluciju, pa i sam rat", Segalen vidi "kako različite vrednosti teže da se stope, sjedine, unazade", ukratko, kako "egzotična napetost u svetu opada" (str. 76). Naime, mnoge zemlje, sve do tada veoma različite od Zapada, prolaze kroz burne promene koje ih približavaju evropskim idealima - a ti ideali, što je još gore, priznaju vrednost jednakosti nauštrb hijerarhije; prema tome, egzotizam je u opadanju kako unutar svake od tih zemalja, tako i od jedne zemlje do druge. Sam Segalen, koji nije oklevao da u ime intenziteta i života odbaci "takozvane humane vrednosti", nije se mogao suzdržati da optuži demokratiju zbog toga što ukida svaku hijerarhiju vrednosti.

Iznenađujuće je ustanoviti da takva shvatanja čine Segalena bliskim upravo Lotiju koga prezire: ni ovaj poslednji nije drukčije razumevao promene do kojih je došlo u Turskoj. "Ustavni sultan, tako nešto stvara zbrku među svim onim predstavama koje su mi utuvili kad je reč o ovoj zemlji. (...) U pogledu svoje originalnosti, Turska će mnogo izgubiti primenom ovog novog sistema. (...) Tursku će parlamentarni režim bez svake sumnje upropastiti" (*Azijada*, str. 92). Loti se, dakle, odlučno protivi, barem u to vreme, "vetru egalitarizma (...) koji duva sa Zapada" (str. 158). U tome je on egzot, a ne pseudo-egzot, jer mu se razlika čini kao vrednost po sebi; a nije ni manji pesimist nego Segalen: "Doći će vreme kad će biti dosadno živeti na zemlji jer će ljudi učiniti da ona bude svuda ista, te više nećemo moći ni da krenemo na put kako bismo se malo razonodili" (*Gospođa Hrizantema*, str. 7).

Ta specifično moderna opasnost je, dakle, dvostruka: demokratija egalizacija unutar zemalja, komunikacija objedinjavanje između zemalja. Ishod može biti katastrofalan. Segalen je u delima iz oblasti fizike upravo pročitao da je sveopšta energija u stalnom opadanju, da svet ugrožava entropija;stoga on slabljenje egzotizma doživljava kao gubljenje još jednog oblika energije, kao napad jedne drukčije entropije. "Ako homogenost prevlada u dubokom biću stvarnosti, ništa nas ne sprečava da verujemo u njen budući trijumf i u stvarnosti dostupnoj čulima, onoj koju dodirujemo, milujemo, stežemo i proždiremo svim zubima i svim kvržicama naših čula. A onda može da nastupi kraljevstvo mlakosti, onaj trenutak što liči na lepljivu kašu bez hrapavosti, bez udubljenja i ispupčenja, čiji nam je nezgrapni lik unapred predočen u propadanju etnografskih razlika" (str. 67). Entropija je najgora sudbina od svih koje nas vrebaju. Segalen je svestan koliko duguje Gobinou kad je reč o tim apokaliptičkim slikama budućnosti sveta, jer na tim istim stranicama beleži: "Propadanje egzotizma. Gobino: *O nejednakosti*" (str. 88).

Šta činiti protiv entropije? Moliti se, možda? "Nenazovljivi Gospode sveta, daj mi drugo! - Raz... ne, različito" (str. 77). Ali Segalen nije vernik.

Čini mu se umesnijim da upozorava ljude, da ih podstiče za borbu protiv razvodnjavanja egzotizma."Različitost bledi. Tu je velika opasnost što preti zemlji. Treba se, dakle, boriti protiv tog nazadovanja, tući se - možda i umreti lepom smrću. (...) Lek protiv opadanja količine egzotičnog: slavljenje delimičnih egzotičnih vrednosti koje ostaju" (str. 78). A to je ono što će sam Segalen raditi u čitavom svom delu, kako u *Ogledu* o egzotizmu, tako i u tekstovima nastalim iz kontakta sa Tahitijem ili Kinom.

Ta bitka mora se voditi na dva fronta, unutarnjem i spoljašnjem. Unutar svake zemlje neprijatelj je težnja da se smanji nejednakost, da se međusobno približe različite klase stanovništva. U minulim vremenima postojao je nepremostiv jaz između Boga i ljudi, kralja i naroda, junakâ i običnog sveta. Te razlike su se u nekim srećnijim zemljama održale sve do savremenog doba. "Postojala je i te kakva [razlika] između cara i mužika - Sina neba i naroda, uprkos pričama o očinstvu - a i italijanski kneževski gradovi bili su lepi rasadnici različitosti." Sve to je zapalo u dekadenciju otkako je došla demokratija. "Suvereni narod svuda uvodi iste običaje, iste poslove" (str. 77). Segalena užasava kineska revolucija koja na mesto Sina neba stavlja republiku; on sanja o političkom režimu u kome bi vladao moćni vođa. On, uostalom, oseća istu odvratnost i pred egalitarističkim pokretima u zapadnim zemljama: "Apsolutna osuda feminizma, koji je jedna vrsta čudovišne društvene izopačenosti" (str. 78).

Na spoljašnjem planu, treba po svaku cenu sprečiti međusobno približavanje narodâ. Kao i Gobino, Loti i Levi-Stros, Segalen se suprotstavlja mešanju: ako već treba da narodi budu u kontaktu, neka onda barem vode rat. "Mehanizam putovanja kojim se narodi suočavaju, i, o užasa, mešaju, i to mešaju a da se pri tom ne tuku" (str. 77). U prvoj verziji njegovih "Saveta dobrom putniku" kaže se i sledeće: "Na taj ćeš način (...) ti postići - ne, o užasa, mir i večno blaženstvo - već rat, sudare i metežpun zanosa, pun beskonačne raznolikosti" (*Cigle i crepovi*, str. 75). Segalen je ratoboran kao i Pegi (koji je spomenut na toj istoj stranici Ogleda) i, kao i on, u trenutku izbijanja prvog svetskog rata, hita da ode na front. Ali u modernom svetu i sam rat čini mu se razočaravajućim: "Egzotizam rata u izrazitom je opadanju" (str. 79).

Postoji li veza koja nužno spaja pohvalno opisivanje doživljaja egzotičnog i vitalističku filozofiju, s jedne strane, i pridavanje vrednosti društvenoj nejednakosti i rat, s druge strane? Možemo sumnjati u to, makar samo zato što ovi završni elementi Segalenove misli snažno dolaze do izražaja tek krajem njegovog života (posebno u tekstu čiji je naslov "Imago Mundi" i koji je nastao u Šangaju 1917). Možemo oblaporno žudeti za drugošću a ne svoditi vrednosti na pohvalu života i život na osete. S druge strane, veza između Segalenovog egzotizma i njegovih poziva u borbu zaista postoji. Njegova evokacija susreta sa drugim produbljena je i sva u nijansama;

pa ipak, ona ostaje delimična jer potvrđuje ulogu različitosti, ali potcenjuje ulogu identiteta. Postavši na osnovu toga branilac čiste različitosti, Segalen odbija da shvati da pojedinci mogu imati ista prava a da pri tom ne prestanu biti različiti; da narodi mogu i dalje biti međusobno različiti a da pri tom ne moraju jedan s drugim ratovati. Njegov ekstremizam (koji mu takođe služi i na čast: on ostaje dosledan sebi i veran svojim ubeđenjima čak i u njihovim krajnjim konsekvencama) čini ga, paradoksalno, bliskim Baresu, čija je isključiva privrženost rodnom tlu, međutim, bila predmet njegovih podsmeha. Bares voli samo sebe, Segalen voli samo drugog, to je tačno; ali njima je zajednička izvesna filozofija različitosti i izvesni radikalni relativizam kod kojih se menjaju samo etikete, kao što im je zajedničko i užasavanje pred približavanjem narodâ.

Moderni putnici

Arto u Meksiku

Šta se s tim oblicima egzotizma zbiva ukoliko se primičemo sadašnjici? Razmotrimo ih na primeru jednog tako "revolucionarnog" pesnika kakav je Antonen Arto. Arto je 1936. otišao u Meksiko, gde je ostao nekoliko meseci. Održao je veći broj predavanja, pisao članke za novine i posebno se interesovao za obrede Indijanaca Tarahumara; njegovi meksički spisi objavljeni su (posle njegove smrti) u dvema knjižicama čiji naslovi glase *Revolucionarne poruke* i *Tarahumare*.

Po Artoovom mišljenju, Meksiko je suprotnost Francuskoj. Pravo govoreći, nije reč o njihovim nacionalnim kulturama: Francuska je samo najprisniji deo zapadne Evrope, kao što je to i Meksiko u odnosu na ostatak sveta. I jednu i drugu zemlju Arto vidi kao celinu koja poseduje unutarnju homogenost. Onome ko bi primetio da ne postoji jedan Meksiko nego više njih (Meksiko Actekâ, Toltekâ, Majâ, Totonaka, itd.) Arto bi prebacio da "ne zna šta je kultura i da mnogostrukost oblikâ brka sa sintezom u jednoj ideji": ne samo da su sve te kulture jedna te ista kultura nego se ta velika meksička kultura, štaviše, stapa u celinu sa muslimanskim, bramanskim i jevrejskim ezoterizmom: "Ko još ne vidi da su svi ti ezoterizmi isti, i da u suštini teže da kažu istu stvar" *(Revolucionarne poruke*, str. 34). Kulturu za Artoa, naime, ne čine oblici podložni posmatranju (navike, običaji, obredi) već stav prema životu, prirodi i čoveku; a on nalazi samo dva takva stava: za jedan od njih primer pružaju Francuzi, a za drugi - nekadašnji stanovnici Meksika.

Kako opisati ta dva stava? Reč koju Arto najčešće upotrebljava da bi identifikovao prvi od njih jeste "racionalistički": evropska kultura je kultura zasnovana na razumu. Slažući se sa zastupnicima vulgarnog rasizma, Arto govori o "razumu, evropskoj osobini" (str. 25); razlikuje se samo njegov vrednosni sud o tome. Taj suštinski racionalizam povlači za sobom mnoge posledice: odvajanje tela od duha, verovanje u napredak i "demokratske ideje" (str. 106). Neprijatelj (jer reč je o neprijatelju), jeste dakle, neka vrsta mešavine Dekarta i Kondorsea, ali Arto izvrgava ruglu i humanizam

XIV veka, umesto kojega priziva jedan sasvim drukčiji "humanizam". Kritika koju mu upućuje prilično je slična onoj koju ćemo naći kod Levi-Strosa: evropski humanizam je previše ograničen jer je stavio čoveka u centar sveta i tako lišio prirodu mesta koje joj pripada. "Zahvaljujući humanizmu iz doba renesanse čovek nije postao veći nego manji, jer je prestao da se uzdiže ka prirodi kako bi sopstvenu veličinu doveo u sklad sa njenom, te je, posmatrajući isključivo ono što je ljudsko, izgubio iz vida ono što je prirodno" (*Tarahumare*, str. 73-74).

Racionalističkoj kulturi Evrope suprotstavlja se, sasvim logično, "magijska kultura" svojstvena Meksikancima i drugim ne-Evropljanima *(Poruke*, str. 23). Iz Artoove veoma metaforičke evokacije te kulture možemo zaključiti da ona pretpostavlja "uništenje individualne svesti" (str. 80) koja je ustupila mesto izvesnoj kolektivnoj svesti; zatim, međusobno prožimanje duše i tela;ustanovljenje izvesnog kontinuiteta između ljudskih bića i sveta koji ih okružuje: zemlje, zvezdâ; i pokoravanje sveta zakonima sveopšte analogije: "Pomoću veoma preciznih astroloških podataka, uzetih iz jedne transcendentne algebre, možemo predvideti događaje i uticati na njih" (str. 108).

U svojim tekstovima objavljenim u Meksiku Arto ponekad ironiše na račun pariske javnosti koja, što se tiče Meksika, živi u "potpunoj zaslepljenosti" (str. 79); ali njegova vlastita slika o toj zemlji i njenoj kulturi nema mnogo veze sa stvarnošću. Njegovi meksički čitaoci morali su biti pomalo iznenađeni saznajući da se "suptilna politička struktura" njihove zemlje "u suštini nije promenila od vremena Montezume" (str. 99). Kako je to Arto znao? Nije mu bilo potrebno da posmatra savremene Meksikance; znao je to čak i pre nego što ih je video: "Dugo sam gledao bogove Meksika u Zakonicima, i postalo mi je jasno da..." (str. 43). Reč je, dakle, o naporu intuicije i imaginacije, o poetskoj re-kreaciji - ali kojoj Arto ipak hoće da pripiše spoznajnu ulogu: on postupa, kaže on, "kao naučnik, u pravom smislu reči" (str. 69).

Artoov stav ne može da nas iznenadi jer on sam stalno upozorava svoje čitaoce da u Meksiko nije došao kako bi tu otkrio nekakav nepoznati svet. Unapred zna šta je to što traži: to je negacija evropske civilizacije, animistički svet o kome sanja. Čak naglašava: "Otišao sam na visove Meksika samo da bih se otarasio Isusa Hrista, a jednog dana nameravam isto tako da odem u Tibet kako bih iz sebe izbacio boga i njegovog duha svetog" *(Tarahumare*, str. 59-60). Razne zemlje sveta treba da mu omoguće - u okviru projekta koji nije priveden kraju - da raščisti račune sa vlastitom religijom i kulturom: Arto zacelo ne putuje zato da bi upoznao svet.

On u Meksiku traži sve ono što se razlikuje od Evrope;eto zašto Arto odbacuje savremeni Meksiko, ukaljan u kontaktima sa Evropom, i teži samo tome da nađe ostatke drevnog Meksika koji imaju više izgleda da liče

na njegove snove. "Došao sam u moderni Meksiko da u njemu potražim ono što je preživelo od tih shvatanja, ili da dočekam njihovo uskrsnuće" *(Poruke*, str. 110). Taj hronološki primitivizam vuče ga svemu što je staro, drevno, autohtono i autentično, Meksiku iz vremena pre mešanja rasa ukoliko je tako nešto ikada postojalo. "Moja istraživanja moći će da se odnose samo na onaj deo meksičke duše koji je ostao netaknut od bilo kakvog uticaja evropskog duha" (str. 105). Prava kultura, naime, jeste ona iz doba pre nego što je došlo do mešanja, ona koja se "oslanja na rasu i krv" (str. 22), a ne na spoljašnje uticaje. Na žalost, taj sloj meksičke duše pokazao se tanjim nego što je on računao: "Nadao sam se da ću ovde naći kulturu u jednom od njenih vitalnih oblika, a našao sam samo leš evropske kulture" (str. 130).

U Artoovom stavu prema drugima, u ovoj prilici prema Meksikancima, nema, dakle, ničeg originalnog. Na formalnom planu, on je član duhovne porodice kojoj pripadaju i svi "alegoristi": svi oni koji druge upotrebljavaju na čisto alegorijski način, diktiran ne identitetom tih drugih i saznanjima koja o njima možemo steći već nekim samodovoljnim ideološkim projektom, zamišljenim nezavisno od bilo kakvog kontakta sa dotičnim narodom kojemu je namenjeno da služi isključivo kao primer i ilustracija. U tome je Arto blizak primitivistima iz XVIII veka, od Laontana do Didroa, koji su na kraju krajeva bili veoma malo zaokupljeni pravim Hjuronima i pravim Tahićanima, ali su im ovi zato bili potrebni kao argumenti u specifično evropskim i francuskim bitkama. Arto je, dakle, primitivista, mada je sadržaj njegovog primitivizma prilično posebne vrste. On Meksikance slabo poznaje, oni ga u suštini veoma malo interesuju; u Meksiko je došao da potraži elemente za svoje vlastite teze. Time ovaj pisac-alegorista ponavlja gest putnika-impresioniste, koji druge opaža samo u funkciji vlastitih potreba, nikada ih ne uzdižući do uloge subjekta.

Što se tiče Artoovih ideja, one se uklapaju u romantičarsku, antihumanitarnu i antidemokratsku tradiciju; Bares bi mogao potpisati njegovu rečenicu o rasi i krvi, a Gobino ono što je napisao o nepoželjnosti mešanja kultura. Arto veruje u to da su razlike među rasama nepremostive (razum je evropska osobina) i suprotstavlja se ideji o ljudskoj univerzalnosti;on je protiv svake promene koja bi vodila objedinjavanju. Mada je sam Antonen Arto neosporno bio nimalo konvencionalna ličnost, u onome što je napisao iznoseći svoj stav prema drugima zaista njegovim može se smatrati jedino stil.

Portreti putnika

Dosad smo se u tumačenju misli pisaca-putnika služili intuitivnim saznanjem koje svi imamo o svetu putovanjâ i susretâ. Sada bismo mogli da preokrenemo perspektivu i da ispitamo samo to saznanje pomoću kategorija koje su izneli na videlo pisci delâ o egzotičnom. Da li se naš doživljaj putovanja dâ bolje razumeti zahvaljujući piscima iz prošlosti? Svako će za sebe naći odgovor na to pitanje; ali možemo takođe da zajedno pregledamo jednu galeriju portretâ - ne više portreta pojedinačnih putnika već, donekle na Segalenov način, portreta tipova putnika. Reč je o galeriji portreta pre nego o jednoj tipologiji: ova, naime, pretpostavlja da crte koje sačinjavaju svaki portret obrazuju sistem; međutim, likovi kojima ćemo se ovde baviti bivaju identifikovani na osnovu karakteristika koje proističu iz različitih vidova i različitih faza putovanja. Izdvojio sam deset takvih likova. Zašto deset, a ne pet ili petnaest? Ovi portreti putnika predstavljaju rezultat empirijskog zapažanja a ne proizvod nekog deduktivnog sistema: reč je o tome da se oni češće od drugih javljaju u književnosti koja se bavi putovanjima i bekstvom od stvarnosti, onakvoj kakva se neguje već jedno stoleće. Razume se, svaki stvarni putnik se uvlači u kožu čas jednog čas drugog od tih pomalo apstraktnih putnika.

Sad, dakle, više nije reč o tome da se o drugima izriču sudovi, pozitivni ili negativni, da se oni odbacuju ili hvale; u ovoj perspektivi od malog je značaja da li su ti putnici relativisti ili univerzalisti, rasisti ili nacionalisti, primitivisti ili egzotisti. Bitno je to u kakve oblike interakcije sa drugima oni stupaju tokom svog putovanja. Nećemo se više baviti odnosom prema predstavljanju (kako mislimo o drugima?) već odnosom prema bliskosti i sapostojanju (kako živimo sa drugima?). To očigledno podrazumeva da je do interakcije došlo: putnici koji prolaze kroz stranu zemlju ne zaustavljajući se, ili koji je posećuju izbegavajući svaki kontakt sa njenim stanovnicima ovde nas ne mogu zanimati.

1. *Asimilator*. Ta vrsta, o kojoj govore i Ruso i Segalen, u današnje vreme izgleda relativno retka. To je zato što ona pretpostavlja izvestan krstaški duh, nekakav mesijanizam; međutim, verovanja na kojima počiva jedan takav duh nisu više naročito rasprostranjena među nama. Asimilator je onaj koji bi hteo da izmeni druge kako bi oni ličili na njega; on je u načelu univerzalist (veruje u jedinstvo ljudskog roda), ali ono čime se drugi razlikuju on obično tumači onim što nedostaje u odnosu na njegov vlastiti ideal. Klasični lik asimilatora je hrišćanski misionar koji hoće da druge preobrati u sopstvenu religiju;to preobraćenje nije obavezno praćeno promenom svetovnih običaja preobraćenikâ (u tom pogledu naročito su prilagodljivi jezuiti u Kini).

Hrišćanski prozelitizam podudara se sa prvim velikim talasom kolonizacije, onim iz XVI veka; tokom drugog talasa, onog iz XIX veka, izvožena je ideja evropske civilizacije, a ne više hrišćanstva; kako je to zamišljano videli smo kod Kondorsea, a kako ostvarivano kod Žila Ferija. Sećamo se da se Segalen protivio kako misionaru na Tahitiju tako i kolonijalnom činovniku u Indokini ili bilo gde; prebacivao im je da ne poznaju druge, a da u isti mah hoće da ih promene kako bi ličili na njih, budući da je univerzalizam asimilatorâ, uglavnom, jedva prikriveni etnocentrizam. Danas možemo govoriti o trećem talasu mesijanizma, svojstvenom XX veku, a koji se sastoji u izvozu svetske revolucije i preobraćanju najrazličitijih naroda u ovu ili onu verziju marksističke ideologije; reč je, dakle, o kolonijalizmu nove vrste. Doduše, pored tih velikih talasa postoje i bezbrojni drugi, manje obuhvatni, kojima se asimilacija ostvaruje na lokalnom planu; taj proces podrazumeva fizičku nadmoć asimilatora koji se oslanja na vojsku ili policiju.

2. *Profiter*. Profiter kakav je uobičajen nije ni sveštenik, ni vojnik, ni ideolog: to je poslovni čovek, na primer trgovac ili industrijalac. Njegov stav prema drugima zavisi od toga hoće li mu oni poslužiti da se okoristi; on spekuliše njihovom drugošću kako bi ih što bolje "izrabio", kao što kaže Segalen. Za razliku od asimilatora, profiter se dobro prilagođava svakoj sredini, a nije mu potrebno da se oslanja na bilo kakvu ideologiju. Domorocima, kojima je vrednost tuđe robe nepoznata, on prodaje skupo, a od njih kupuje jeftino; "druge" koristi i kao veoma jeftinu radnu snagu, bilo tako što je eksploatiše u njihovoj zemlji ili što je uvozi (ponekad ilegalno) u svoju. O drugima zna samo ono što mu je neophodno za njegovu svrhu: uči koliko mu je potrebno da bi mogao s njima govoriti i ubediti ih. Sa drugim se uspostavlja pragmatski odnos: on nikad nije sam po sebi svrha veze. U naše vreme skoro više i nema kolona kakvi su bili nekada, već je iskrsnuo jedan nov lik, lik saradnika. On više ne iskorišćava druge već svoj izuzetni položaj među njima (ne uvek, razume se); za njih je zainteresovan samo u meri u kojoj mu oni omogućuju da uživa izvesne privilegije: veću zaradu, bolju vrstu posla, veći ugled, jeftinu poslugu, sve to u sunčanom podneblju karakterističnom za siromašne zemlje...

3. *Turista*. Turista je posetilac kome se žuri i koji ljudskim bićima pretpostavlja spomenike. On je užurban, ne samo zato što je moderni čovek uglavnom takav, već i zato što je njegova poseta deo njegovog godišnjeg odmora, a ne njegovog profesionalnog života; njegova tumaranja po stranim zemljama odvijaju se u okviru određenog broja dana za koje je platio. Već i sama brzina putovanja razlog je tome što više voli neživo od živog: za upoznavanje ljudskih običaja, govorio je Šatobrijan, potrebno je vreme. Ali postoji još jedan razlog za takvo opredeljenje: izostanak susretâ sa raznoraznim subjektima obezbeđuje mnogo veći mir jer nikad ne dovodi

u pitanje naš identitet: manje je opasno videti kamile nego ljude. Spomenici mogu biti prirodni ili kulturni: sve ono što u prirodi izlazi iz okvira običnog, od planinskih vrhova do toplih gejzira; sve ono što, među ljudskim delima, pripada starini ili ima veze sa umetnošću. Turista nastoji da tokom svog putovanja sakupi što veći broj spomenika;zato slici daje prednost u odnosu na govor i zato je fotografski aparat njegov amblemski instrument, onaj koji će mu omogućiti da objektivizuje i ovekoveči svoju zbirku spomenika.

Turista se ne interesuje mnogo za stanovnike zemlje; ali, kao što je uočio već Segalen, utiče na njih i ne znajući. Starosedelac će mu, pošto je on spreman da troši novac, nastojati da ponudi ono što on traži (ili ono što zamišlja da će mu on tražiti). Na taj način, mada nehotično, turista navodi starosedeoce da cene ono što je "tipično": predmete koji se proizvode jer se smatra da su svojstveni toj zemlji, način na koji se uređuju naselja, značajna mesta, "domorodačke" svečanosti. Malo-pomalo lokalne delatnosti bivaju zamenjene prodajom suvenira koji se k tome, zbog rentabilnosti, proizvode u nekoj trećoj zemlji ; i tako mahnita žudnja za lokalnim koloritom dovodi, paradoksalno, do homogenizacije.

Segalen oseća dubok prezir prema turistima i izvrgava ruglu sve ono po čemu oni podsećaju na "stado", što ne iznenađuje kad je u pitanju jedan tako elitistički duh; a od njegovog vremena do danas masovni turizam je uveliko napredovao. Ali slabosti turizma ne potiču otud što je on kolektivan: čovek možeji sasvim sam "biti turista". S druge strane, početni kontakt s nekom stranom zemljom neizbežno je površan: turistička poseta, ukoliko probudi interesovanje, može da predstavlja prvu etapu jednog dubljeg upoznavanja. Bavljenje turizmom nije samo po sebi dostojno prezira; ono naprosto pruža uglavnom mršave rezultate iz perspektive uspostavljanja veza sa predstavnicima neke druge kulture.

4. *Impresionista*. Impresionista je veoma usavršeni turista: on, pre svega, ima mnogo više vremena od onoga koji koristi zarađeni odmor; zatim, on svoje vidike proširuje i na ljudska bića, i najzad, on na povratku donosi kući, recimo, skice tekstova ili slika a ne nekakve obične fotografske ili verbalne klišee. Njemu je, međutim, sa turistom zajedničko to što i dalje ostaje jedini subjekt doživljaja. Zašto on kreće na put? Ponekad zato što mu, kao u Lotijevom slučaju, ne uspeva da *oseti* život kod kuće i što mu strani okvir omogućuje da ponovo otkrije njegov ukus: "Uvek treba što bolje začiniti taj toliko otužni obrok života." U drugim prilikama, pak, zato što nastoji, kao što sugeriše Bodler u "Pozivu na putovanje", da nađe okvir koji odgovara iskustvu kakvo proživljava, biću koje je već sreo: "Zar ne bi bila uokvirena sopstvenom analogijom, i zar ne bi mogla da se ogledaš, pribegnemo li jeziku mistikâ, u onome što je *saglasno* tvom vlastitom

biću?" (str. 303). Ako sam setan, mogu odlučiti da odem u Veneciju; ili na Kapri, ako sam radostan.

Doživljaj kome težimo može zadobiti hiljade različitih vidova: to mogu biti zvučne percepcije, opažaji čula ukusa, neobične slike, subjektivna zapažanja o običajima drugih, ili pak erotski susreti (poput onih što ih doživljavaju pomorci: po jedna žena u svakoj luci; ili poput onih što ih priređuju specijalizovane putničke agencije). Svi ti putnici - koji, uostalom, mogu biti pustolovni ili kontemplativni duhovi - imaju samo jednu zajedničku osobinu: to da ih u svemu tome zaista interesuju jedino utisci koje te zemlje ili ta bića ostavljaju na njih, a ne same te zemlje ili sama ta bića. Ili, kao što u jednom svom putopisu kaže Mišo: "Recimo jednom zauvek: ljudi koji jne doprinose mom usavršavanju nisu ništa" (*Ekvador*, str. 98). To je tačka u kojoj se impresionistički stav nalazi u dubokoj saglasnosti sa individualizmom koji vlada u naše vreme: ne moram da prezirem druge (svi imaju ista prava), ali sam za njih zainteresovan samo u onoj meri u kojoj oni bivaju učesnici u nekom meni bliskom projektu.

Prvi koji je pretvorio impresionistički stav u sistem bio je Loti, inače preteča mnogih: tako različite ličnosti kao što su Mišo u Aziji ili Bart u Japanu takođe su "impresionisti" (Bart je priznao svoj dug Lotiju). Ali oni ga nisu servilno oponašali: kod njih je ljubavni zaplet uklonjen ili sporedan, poznavanje zemlje je temeljnije, a što je još važnije, putnik ne pretenduje na to da nam, pričajući svoje doživljaje, otkriva svet; tu je Mišoova, odnosno Bartova autoironija, kako bi sprečila impresionizam da se, kao u Lotijevom slučaju, pretvori u narcisizam. No iz toga se vidi da impresionistički stav nije sam po sebi negativan: pojedinac ima pravo da stvari doživljava na svoj način, a ima nečeg privlačnog u skromnosti impresioniste koji pristaje na to da prenese samo slike strane zemlje, kad se to uporedi sa arogancijom naučnika koji pretenduje da otkriva njenu večnu prirodu. Pa ipak, i dalje postoji dvostruka opasnost: slici drugih preti opasnost da bude površna, ako ne i sasvim pogrešna (opasnost koju Mišo ne uspeva uvek da izbegne); a doživljaj prestaje da biva bezazlen ako iziskuje instrumentalizaciju drugog, te prema tome dopušta njegovu patnju.

5. *Asimilovani.* To je prvenstveno, i najčešće, onaj koji obavlja putovanje samo u odlasku: imigrant. On hoće da upozna druge jer mora da živi među njima; hoće da im sliči jer želi da ga oni prihvate. Njegovo ponašanje, dakle, upravo je suprotno ponašanju asimilatora: on ne odlazi drugima da bi ih učinio sličnima sebi već da bi postao isto što i oni (da bi, na primer, bio učesnik "američkog sna"). U tome se on razlikuje od radnika-iseljenika koji je suprotnost profiteru i koji u inostranstvo odlazi samo na ograničeno vreme, a nipošto ne namerava da se odrekne svoje kulture, nego baš naprotiv. Kad proces upoznavanja i poistovećivanja dovoljno odmakne, imigrant postaje asimilovan: on je "kao" i drugi.

U okviru ovog stava postoji i posebna varijanta, kod koje proces asimilacije ne zahvata čitav život već samo njegov profesionalni deo: to je onda slučaj stručnjaka iz neke strane zemlje. Stručnjak često boravi u nekoj drugoj zemlji i nastoji, barem u prvo vreme, da razume te strance onako kako oni sami jedan drugog razumeju: u istoj meri i na isti način. Problem koji se tada javlja, bez obzira na to je li taj specijalista etnolog ili istoričar, sastoji se u tome da njegovo poznavanje stanovnika te zemlje lako može postati obična reprodukcija onoga što oni sami znaju o sebi; međutim, kao što sugeriše Segalen, može se stremiti nečemu višem nego što je zamena prevlasti koju ima *ja* prevlašću koju ima *ti*, etnocentričkog izopačenja lokalnim stereotipom.

6. *Egzot*. Eto zašto Segalen, kao što smo videli, teži drukčijem stavu - za koji možemo zadržati naziv što ga je on izmislio. U našoj svakodnevnoj egzistenciji zaslepljuju nas razne vrste životnog automatizma: smatramo prirodnim ono što je samo konvencionalno, a navika oduzima percepciji mnoštvo mogućih postupaka. Stranac nije hendikepiran na taj način: ne deleći s nama naše navike, on ih uočava, ali im se ne potčinjava; za njega mi nismo prirodni, jer on neprestano pribegava upoređivanju sa vlastitom zemljom, što mu pruža povlasticu da može otkrivati naše mane, to jest ono što se ne vidi. Ta posebna vrsta lucidnosti uočena je već odavno (to je lucidnost Monteskjeovih Persijanaca u Parizu, na šta ćemo se vratiti); evo kako ona biva formulisana kod Mišoa: "Kako ne pisati o zemlji koja vam se prikazala u obilju novih stvari i u radosti ponovnog življenja? A kako pisati o zemlji u kojoj ste proživeli trideset godina ispunjenih čamom, protivrečnostima, sitnim brigama, porazima, otaljavanjem danâ, i o kojoj više ne znate ništa? (...) Poznavanje ne postaje veće sa vremenom. Prelazi se preko razlika. Prilagođava im se. Slaže se sa svim. Ali se više ne nalazi svoje mesto. (...) Neki prolaznik s prostodušnim pogledom može ponekad da upre prstom u suštinu" (*Varvarin u Aziji*, str. 99, 101).

Ali - primetili smo to povodom Levi-Strosa - nije reč o potpunoj prostodušnosti, totalnom neznanju, već pre o nepostojanoj ravnoteži između iznenađenosti i prisnosti, distanciranja i identifikacije. Sreća egzota je krhka: ukoliko on ne poznaje dovoljno druge, on ih još ne razume; a ukoliko ih poznaje previše, on ih više ne vidi. Egzot se ne može skrasiti u spokojstvu: tek što je ostvaren, njegov doživljaj već bledi; nije još ni stigao, a već se mora pripremati za ponovni odlazak; prema Segalenovim rečima, on mora pomno paziti samo na te stalne promene. Eto zašto su se pravila egzotizma veoma često iz uputstava za život preobražavala u umetničke postupke kao što su остранение Šklovskog ili Brehtov *Verfremdung* (na francuskom: *distanciation*).

7. *Izgnanik*. Po nekim svojim osobinama ovaj lik je sličan imigrantu, po drugim egzotu. Poput prvog, on se nastanjuje u zemlji koja nije njegova;

ali, poput drugog, izbegava asimilaciju. Međutim, za razliku od egzota, on ne teži obnavljanju svog doživljaja, što izrazitijoj neobičnosti;a za razliku od stručnjaka, ne interesuje se posebno za narod u čijoj sredini živi. Ko je to izgnanik? To je čovek koji svoj život u inostranstvu tumači kao doživljaj nepripadanja sredini i koji tu sredinu upravo zbog toga voli. Izgnanika interesuje njegov život, pa čak i njegov vlastiti narod; ali on je shvatio da je upravo po taj interes bolje da živi u inostranstvu, tamo gde ne "pripada"; on više nije privremeno, već definitivno stranac. To isto osećanje, ali manje izraženo, navodi neke da žive u velikim gradovima, gde anonimnost sprečava bilo kakvu potpunu integraciju, bilo kakvo uključenje u zajednicu.

Na prvi pogled bi se moglo učiniti da je prvi veliki izgnanik u francuskoj književnosti bio Dekart, koji se nije opredelio da živi u Holandiji zato da bi, kao što se ponekad misli, mogao slobodno objavljivati ono što bi mu bilo zabranjeno u Francuskoj (Dekart nije imao problema sa cenzurom), ni zato što se oduševljavao holandskom kulturom (ona ga nije naročito interesovala), već zato što je takav izbor najbolje odgovarao izvršenju filozofskog i naučnog zadatka koji je on sebi odredio. Biti stranac za Dekarta znači isto što i biti slobodan, to jest nezavisan: "Ovako kako sada živim, s jednom nogom u jednoj, a s drugom u drugoj zemlji, nalazim da sam u veoma srećnom položaju utoliko što on znači slobodu" *(Dela*, str. 1305). Dekart je prvi, ali ne i poslednji slavni autor koji je tako govorio; čujmo princa De Linja, još jednog velikog putnika: "Volim to što sam svuda u položaju stranca: Francuz u Austriji, Austrijanac u Francuskoj, jedno i drugo u Rusiji: to je način da se čovek svugde ugodno oseća, a da nigde ne bude u zavisnosti" (*Pisma iz Rusije*, str. 68). U XX veku pisci često slede Dekartov primer opredeljujući se da stvaraju svoje delo daleko od svoje zemlje: Džojs i Beket beže iz Irske, Rilke može da piše samo izvan Nemačke; Garsija Markes i Ginter Gras pišu u Parizu svoje "nacionalne" romane kao što su *Sto godina samoće* i *Limeni doboš*...

Nezgoda je u položaju izgnanika u pravom smislu te reči to što on unapred odbija čvrste veze sa drugima među kojima živi. Da bi objasnio zašto više voli Amsterdam od bilo kog drugog mesta na svetu, Dekart piše (Gezu de Balzaku): "Svakog dana odlazim da se šetam u metežu silnog sveta, sa isto toliko slobode i spokojstva s kakvima biste se vi šetali svojim alejama, a ljude koje vidim ne gledam drukčije nego što bih gledao stabla u vašim šumama ili životinje što u njima pasu" *(Dela*, str. 942). Život u tuđini omogućuje Rilkeu da napiše *Devinske elegije*, no da li ga on podstiče i da meštane s kojima se susreće uočava bolje nego stabla i životinje? Takav život možda je zaista srećan doživljaj; ali on zacelo nije i otkriće drugih.

8. *Alegorista*. Alegorija govori jednu stvar, a podrazumeva neku drugu;alegorista govori o nekom (stranom) narodu da bi raspravljao, ne o tom

narodu, već o nečemu drugom - o nekom problemu koji se tiče samog alegoriste i njegove vlastite kulture. Tako se Laontan služi Hjuronima da bi govorio o nedostatku slobode i jednakosti u Francuskoj, a za sudbinu Hjurona nije ga naročito briga. Didro postupa slično sa Tahićanima da bi prokazao naše oblike seksualnosti, a Arto se služi Meksikancima da bi predočio sopstvenu viziju sveta. Vidimo da lična saznanja u suštini ne utiču na ponašanje alegoriste: Didro nije otišao na Tahiti, Arto je bio u Meksiku, ali obojica upotrebljavaju druge na sličan alegorijski način. Svi ti pisci su uz to primitivisti i skloni da hvale strani narod; ali nalazimo isto tako i negativne alegorije, u kojima se pisci služe drugim narodom kao strašilom. Međutim, na kraju se ne pokazuje naročito značajnim da li je sud o nekom narodu pozitivan ili negativan: bitno je to što su drugi potčinjeni piščevim potrebama;u tom smislu, alegorista je profiter, samo s tom razlikom što on svoju igru ne igra na materijalnom već na simboličkom planu.

Slika o drugom ne proističe kod alegoriste iz posmatranja nego iz izokretanja uočenih osobenosti sopstvene zemlje. Videli smo to na klasičnom primeru projektovanja zlatnog doba na strane narode; ali drukčije se ne postupa ni u moderno vreme. Evo šta priča Nizan: "Navikli su nas da o Istoku mislimo kao o suprotnosti Zapada: stoga, od trenutka kad je opadanje i truljenje Evrope postalo jednostavna, jasna i vidljiva činjenica, ni preporod i procvat Istoka nisu mogli da se svrstaju među manje očigledne stvari" *(Aden Arabija*, str. 69). Tako isto, u naše dane, zaljubljenici u Treći svet projektuju svoje snove na malo poznate zemlje i pri tom izokreću osobenosti društva koje posmatraju oko sebe; na taj način oni upražnjavaju jednu obnovljenu formu primitivističkog alegorizma.

9. *Razočarani.* Čovek vezan za tle nikad ne napušta svoju zemlju, čak ni svoj dom, i ne žali zbog toga. Ali postoje i putnici koji su obišli svet, a koji na kraju ipak, kao i čovek vezan za tle, hvale život "kod kuće": putujući do nakraj sveta otkrili su da putovanje nije neophodnost, da se isto toliko, pa i više, može naučiti usredsredivši se na prisnu sredinu. Razlozi kojima se objašnjava to razočaranje i put kojim se kreće posle konačnog povratka mogu biti individualni ili kolektivni. Na Zapadu, argumenti za odluku da se odustane od putovanja "napolje" kako bi se posvetilo putovanju "unutar sebe" obično se nalaze u stoičarskoj tradiciji; sećamo se da je Šatobrijan u tom smislu tvrdio: "Čoveku nije potrebno da putuje kako bi sebe učinio većim; on u sebi nosi neizmernost." Na Istoku se ta ista sklonost zasniva na taoističkoj ili budističkoj filozofiji; a Mišo, nakon što je ustvrdio u Ekvadoru: "Putovanje čoveku ne proširuje toliko vidike koliko ga čini mondenim, 'obaveštenim', halapljivim na zanimljivosti, željnim prvenstva (...). Do svoje istine možemo isto tako doći posmatrajući četrdeset osam sati nekakvu zidnu tapiseriju" (str. 120), oslanja se na svoju istočnjačku mudrost da bi ovako zaključio svog *Varvarina u Aziji*:

"A sada, reče Buda, na samrti, svojim učenicima:
U buduće, budite sopstvena svetlost, sopstveno utočište.
Ne tražite drugog utočišta.
Tragajte za utočištem jedino u sebi.
Ne lupajte glavu načinom na koji misle drugi.
Držite se čvrsto vlastitog ostrva.
UDUBLJENI U KONTEMPLACIJU" (str. 233).

Od trenutka kad se došlo do zaključka da je ono što se traži, u suštini, "vlastita istina", vlastiti način razmišljanja, putovanje kao da je postalo suvišno. Zapazivši da se na Istoku više zanima za sebe samog nego za sve drugo, Šatobrijan je odlučio da više ne putuje. Ali možemo li se pouzdati u taj savet s obzirom na to da ga je dao upravo jedan veliki putnik? Ne bi li trebalo da putujemo kako bismo sami otkrili ispraznost putovanja? I zar ne treba, da bi se shvatilo *ja*, prethodno upoznati ono što nije *ja*?

Drugi oblik odustajanja od putovanja imamo kada se u dalekim zemljama opredelimo ne za traganje u samom sebi već za druženje isključivo sa zemljacima. Razlog tome nije što bi oni bili bolji od stranaca, kao što misli nacionalista, već šo se u interakciji sa drugima može dospeti dalje kada su vam ti drugi dobro poznati. To je pouka koju Nizan izvlači iz svog putovanja u Arabiju: "Postoji samo jedna vrsta putovanja koja vredi, a to je - kretanje ka ljudima. (...) Radost možemo doneti samo bićima koja poznajemo, a ljubav je najsavršeniji vid poznavanja" (*Aden Arabija*, str. 134, 136). Ovo mišljenje, očigledno, nije toliko individualističko kao Mišoovo, mada je ova poslednja Nizanova jednačina diskutabilna.

10. *Filozof.* Nije sigurno da je filozofsko putovanje, različito od drugih, ikada obavljeno (filozofi su ljudska bića kao i drugi, te mogu biti impresionisti, ili alegoristi, ili pak izgnanici, poput Dekarta); ali možemo ga zamisliti, kao što je to već učinio Ruso (koji, međutim, nikad nije krenuo na taj put). Rusoova formula za takvo putovanje je sledeća: posmatrati razlike da bi se otkrila svojstva. Filozofsko putovanje ukazuje se, dakle, u dva vida: kao poniznost i kao ponos; i u dva razdela: kao ono čemu se učimo i kao ono čemu učimo druge. Posmatrati razlike: to je rad na sticanju znanja, na spoznavanju ljudske različitosti. U tome je vrednost putovanja po mišljenju Montenja: ono nam pruža najbolji način da "sopstveni mozak izbrusimo i uobličimo pomoću tuđeg" (*Ogledi*, I, 26, str. 152); pa čak i ako je, za Montenja kao i za Mišoa kasnije, cilj u samospoznaji, to ipak ne čini putovanje manje neophodnim: istražujući svet poniremo u dubine vlastitog bića. "To ogromno mnoštvo (...) jeste ogledalo u kojemu treba da se ogledamo kako bismo upoznali sebe sa prave strane" (str. 157). Kakvom god ishodu to vodilo, u toj težnji ka drugima postoji izvesni samozaborav koji za neko vreme čini filozofa bliskim asimilovanom.

Ali posmatranje razlika nije konačni cilj;ono je samo način da se otkriju svojstva - svojstva stvari ili bića, situacija ili institucija. Zahvaljujući svojim odlascima u strane zemlje filozof je otkrio univerzalne vidike (čak i ako oni nikada nisu definitivno takvi) koji mu omogućuju ne samo da uči već i da sudi. Zašto bih prestao ukazivati na nepravdu samo zato što se ona zbila izvan granica moje zemlje? Šatobrijan, koji često nije u pravu, u pravu je kad osuđuje tiraniju u Turskoj; a Mišo, kad je ogorčen zbog ponižavanja ljudskih bića kojemu je uzrok kastinski sistem u Indiji, ili kad izražava svoju užasnutost pred "prizorom nagomilavanja čudovišnih nejednakosti, nepravdi, okrutnosti, surovosti, pokvarenosti, umotanih u znalačko licemerje kojemu prepredenost onih što zelenaše religijom i ovozemaljskim dobrima daje, razume se, drukčija objašnjenja i imena" (*Varvarin u Aziji*, str. 103). Filozof je univerzalista - kao što je univerzalista bio i asimilator, samo s tom razlikom što filozofov univerzalizam, zahvaljujući tome što on pažljivo posmatra razlike, nije više običan etnocentrizam; uz to, on se obično zadovoljava izricanjem svog suda prepuštajući drugima da deluju, ispravljaju nepravde i poboljšavaju sudbinu ljudi.

Ali vreme je da napustimo našu galeriju portreta.

5

Umerenost

"Persijska pisma"

Distanciranje

Monteskjeov primer ostavio sam za kraj, jer smatram da on u francuskoj tradiciji predstavlja najuspešniji pokušaj da se u isti mah promišljaju i različitost narodâ i jedinstvo ljudskog roda. Ne može biti govora o tome da se na stranicama koje slede pruži celovita interpretacija Monteskjeove misli kao ni analiza svakog njegovog dela; moraćemo se zadovoljiti razmatranjem onoga što on misli o temama kojima smo se dosad bavili. O tim problemima Monteskje razmišlja čitavog života, a konačni rezultat tog razmišljanja izložen je u delu pod naslovom *O duhu zakona*, koje je njegov *magnum opus*. Ali pre nego što se udubimo u to delo zadržaćemo se za trenutak u njegovom predvorju kakvim možemo smatrati Monteskjeovo prvo značajno ostvarenje, *Persijska pisma*.

Ta knjiga nam priča o poseti dvojice Persijanaca Parizu. Moglo bi se pomisliti da je njihovo viđenje zapadnog sveta površno i pristrasno. Ali stvari stoje upravo suprotno: oni posmatraju stvarnost u kojoj žive Francuzi mnogo lucidnije nego sami Francuzi;zahvaljujući njima, čitaoci knjige otkrivaju ono što im je toliko prisno da su nesposobni da to uoče. Persijanci postižu upečatljivost svojih opisa tako što se prave da ne znaju ime stvari - koje je, samim tim što se automatski nametalo, nju činilo neprimetnom;zatim, tako što zamenjuju to ime nekim metaforičkim ili metonimijskim ekvivalentom: sveštenik je "derviš", brojanice su "drvena zrnca". Monteskje, dakle, svesno i sistematično pribegava postupku "distanciranja" o kome je bilo reči povodom "egzota".

Znači li to da su Persijanci lucidan, a Francuzi zaslepljen narod? Nipošto. Negde oko sredine knjige, Rika, jedan od dvojice Persijanaca, prepisuje pismo jednog Francuza koji živi u Španiji (p. 78): to je pronicljiv opis španskog karaktera, opis za kakav se Francuz pokazuje savršeno sposobnim. Rika, koji je shvatio mehanizam, dodaje u svom komentaru: "Ne bi mi bilo krivo, Uzbeče, da vidim pismo koje je u Madridu napisao neki Španac posle putovanja u Francusku; verujem da bi on dostojno osvetio svoj narod." Taj bi Španac bio isto tako lucidan kao što su Persijanci Rika

i Uzbek; oni su kao stranci u epistemološki povlašćenom položaju. "Savršeno nepoznavanje veza" ("Neka razmišljanja") , karakteristično za zapažanja stranaca, pokazuje se kao prednost: veze, objašnjenja, navike čine stvari banalnim, te samim tim i nepodložnim kritičkom sudu. Stranac je, naprotiv, večito začuđen: "Život mi protiče u promatranju", kaže Uzbek opisujući svoj pariski doživljaj, "sve me zanima, sve me čudi" (p. 48), te dodaje: "Budući među njima stranac, nisam mogao na bolji način provoditi vreme nego da proučavam tu gomilu ljudi koja je tu neprestano priticala i uvek mi predočavala nešto novo." Riku jedan od njegovih sagovornika može, dakle, da opiše ovako: "Vi koji ste stranac, koji hoćete da upoznate stvari i da ih upoznate onakvima kakve one jesu..." (p. 134).

Nepripadanje društvu koje se opisuje predstavlja, dakle, uslov za njegovo uspešno upoznavanje;drugim rečima, u nekom društvu ne možemo u isti mah živeti u punom značenju te reči i poznavati ga. Strast za upoznavanjem podrazumeva i izvesno odricanje od života, uključujući tu i njegove ugodne strane, i Uzbek je toga svestan od početka svoje pustolovine: to što je napustio Persiju mnogo više je značilo da se opredelio za to da upozna svet nego za to da u njemu živi: "Rika i ja smo među Persijancima možda prvi koje je želja za znanjem navela da napuste svoju zemlju, i koji su odustali od slasti spokojnog života kako bi otišli u mukotrpnu potragu za mudrošću" (p. 1).

Taj uslov je nužan, ali ne i dovoljan: čovek može u nekoj zemlji da bude stranac, a da mu ipak ne uspe da je upozna. U *Persijskim pismima* poučan je primer jednog Francuza: Rika je sreo nekoga ko, mada nikad nije bio u Persiji, može sve da mu kaže o njegovoj zemlji: "Govorio sam mu o Persiji; ali jedva sam izustio nekoliko reči, a on me već dvaput ispravio, pozivajući se na autoritet gospode Tavernijea i Šardena" (p. 72); zanimljivo je da su putopisi ove dvojice autora glavni izvor samog Monteskjea. Ponovimo još jednom, to nije nekakva nacionalna osobina: drugi Francuz, koji takođe nije bio u Persiji, ipak daje njen pronicljiv opis, dok Redi, jedan Persijanac, vidi u Veneciji samo teškoće za obavljanje svojih ablucija (p. 31). Prednost koju donosi položaj stranca dolazi do izražaja samo ako je udružena sa pravom "željom za saznanjem".

Ali zašto je Riki potrebno da izmisli nekog Španca kako bi Francuzima rekao istinu o njima, i zašto za taj zadatak nije dovoljan neki Francuz? Celokupni zaplet u *Persijskim pismima* služi upravo da se dokaže ta nemogućnost. Taj isti Uzbek, koji tako duboko razume zapadni svet, slep je kad je u pitanju ono što predstavlja njegovu vlastitu stvarnost: njegov harem, odnosi sa njegovim ženama. On uobražava da Roksanin otpor proističe iz krajnje stidljivosti (p. 26), dok ćemo na kraju knjige saznati da su u tom otporu izraženi njeno odbijanje Uzbeka i ljubav koju ona oseća prema drugom muškarcu: "Bio si začuđen što u meni ne nalaziš ljubavni

zanos: da si me dobro poznavao, našao bi u meni svu žestinu mržnje" (p. 161). Kako je moguće da Uzbek bude tako uspešan u jednoj vrsti saznanja, a da tako žalosno omane u drugoj? Kako je moguće da ume analizirati i osudivati despotizam kad ga vidi izvan sebe, kako u Francuskoj tako i u Persiji, a da u ličnom životu, u odnosu sa svojim ženama, i dalje bude pravi pravcati despot?

Monteskje je, izgleda, preneo na odnose izmedu društava ono što je Larošfuko ustanovio o odnosima izmedu pojedinaca unutar jednog društva: sebi smo nepoznati, možemo poznavati samo druge. Na nivou društva, samoljublje je praćeno *predrasudama*, koje Monteskje u Predgovoru za *O duhu zakona* definiše kao "ono zbog čega ne poznajemo sami sebe". Ne više izraz individualno nesvesnog, već kolektivnog, mada još uvek ne i sveopšteg, predrasuda je nesvesni deo ideologije jednog društva. Spoznajni aparat ne može u potpunosti saznati subjekta jer čini njegov deo; idealna odvojenost saznavanja i življenja moguća je samo u izuzetnim okolnostima, jer saznavati znači i živeti. Objektivna spoznaja stvari "takvima kakve jesu" možda je dostupna idealnom i nezainteresovanom strancu; u spoznavanju samog sebe, bilo da je reč o pojedincu ili o društvenoj grupi, instrumenti spoznavanja dotiču se sa objektom koji treba spoznati i savršena lucidnost je nemoguća: oko ne može videti sebe, govorio je još Larošfuko.

No je li to ono što Monteskje hoće da kaže? Da bismo to zaključili, morali bismo takode poverovati da su Rika i Uzbek zaista postojali i napisali ta pisma koja je Monteskje samo preveo i priredio... Pošto stvari ne stoje tako, i pošto Monteskje to ne taji - "Jedna stvar me često čudila; ti Persijanci, naime, obavešteni su o običajima i načinu života našeg naroda baš kao i ja ("Uvod") -, njegova poruka mora da je drukčija. Taj koji razmišlja o sopstvenom društvu s tolikom pronicljivošću i lucidnošću nije Persijanac Uzbek već upravo Francuz Monteskje. On ih je, medutim, postigao tek pošto se odvojio od sebe, zaokolišavši preko Persije. On je, baš kao i njegov junak, ali sa još većom "željom da sazna", čitao Šardena i Tavernijea, i to poniranje u druge učinilo ga je lucidnim u odnosu na samog sebe. Eto zašto su *Persijska pisma* puna podataka koji se tiču ne samo Persijanaca ili Francuza, već i Rusa, Tatara, Kineza, Turaka, Španaca;u nizu pisama koja se tiču opadanja stanovništva (p. 112 do 122), kao i u onom o svetu knjiga (p. 133 do 137) uzete su u razmatranje sve zemlje i svi kontinenti. Kao što kaže D'Alamber u "Pohvali Monteskjeu", opisujući pripremni rad za *O duhu zakona*: "Najpre je sebe učinio u izvesnom smislu strancem u vlastitoj zemlji, kako bi mogao bolje da je upozna" (str. 82).

Poznavanje sebe je moguće, ali ono podrazumeva prethodno poznavanje drugih; komparativna metoda jedini je put koji vodi tom cilju. Labrijer je težio univerzalnosti, zadovoljavajući se posmatranjem i analizom sopstvene sredine i svog neposrednog okružja: dvorskog života u Francuskoj. Mon-

teskje preokreće redosled: da bi čovek upoznao vlastitu zajednicu, najpre mora upoznati ceo svet. Pre se može reći da univerzalno postaje oruđe saznavanja pojedinačnog nego da ovo poslednje, samo po sebi, vodi ka opštem. Ne poznajući druge na kraju ne poznajemo sebe; takav je slučaj sa žiteljima Moskovije. "Pošto ih zakoni njihove zemlje odvajaju od drugih naroda, sačuvali su svoje stare običaje sa utoliko većom privrženošću što nisu verovali da mogu steći i drukčije" (p. 151). Ili, još žalosniji slučaj, u opasnosti smo da kažemo nešto slično onome što je rekla Fatima, Uzbekova žena: "Moja mašta ne može sebi da predstavi ništa tako divno kao što su čarobne draži tvoje osobe", pri tom još dajući ovako prostodušno objašnjenje svog izbora: "Do trenutka kad sam se udala za tebe moje oči nisu ugledale muškarčevo lice; ti si još uvek jedini koga mi je dopušteno da vidim" (p. 7).

Ali to još ne znači da je Monteskjeovo viđenje vlastitog društva lucidno u apsolutnom smislu te reči;on je jednostavno manje zaslepljen nego drugi, zahvaljujući tom okolišenju preko ostatka sveta, i u velikoj je prednosti što zna granice svog znanja. U *Persijskim pismima* on nam na indirektan način naznačuje te granice. Izdanje iz 1758, koje je posthumno, ali ga je pripremio sam Monteskje, obuhvata alfabetski sređen sadržaj; u njemu nalazimo sledeći uvodni podatak: "Monteskje (g. de). Sebe je naslikao u liku Uzbeka." Ali Uzbek je sušti primer bića koje je lucidno u odnosu na druge a slepo u odnosu na sebe! Da li nam se time želi reći da *Persijska pisma* imaju vlastitu slepu mrlju čijeg je postojanja autor svestan, ali ne zna gde se ona nalazi? I da bi se čitalac *Persijskih pisama* koji bi poverovao da poseduje potpunu lucidnost morao i sam upitati o vlastitim "predrasudama"? Monteskje završava "Neka razmišljanja" (dodata *Persijskim pismima* 1754, godinu dana pre njegove smrti) sledećom lažno umirujućom rečenicom: "Priroda i svrha persijskih pisama zacelo su toliko vidljive da nikada neće nikoga zavarati sem onih koji budu hteli da se zavaravaju." Ali mi sada znamo da svi hoćemo da se zavaravamo! Čini nam se da čujemo Monteskjea kako se grohotom smeje u svom mrtvačkom sanduku.

Relativno i apsolutno

Kvalitet posmatranja zavisi od položaja posmatrača. Možemo li tu zavisnost, iz oblasti saznanja, proširiti i na druge vrednosti? Da li je Monteskje pristalica relativizma, onakvog kakav predočavaju Montenjeva načelna izjašnjenja? Ponekad smo u iskušenju da u to poverujemo. U svakom slučaju, ono što Monteskje zapaža oko sebe jeste utemeljivanje prosuđivanja na

ličnim vrednostima, projektovanje sebe na svet: "U Francuskoj postoje tri države: crkva, vojska i sudstvo. Svaka od njih gleda s najvećim prezirom na dve ostale" (p. 44). "Filozof duboko prezire čoveka čija je glava puna činjenica: a na njega, pak, čovek koji ima dobru memoriju gleda kao na zanesenjaka" (p. 145). Španci misle da su svi drugi narodi dostojni prezrenja (p. 78), Francuzi se čude da ima ljudi i izvan Francuske (p. 48) i "preziru sve što je strano" (p. 100). Starešina evnuhâ može da piše Uzbeku: "Među tvojim ženama nema nijedne koja ne smatra da je iznad drugih zbog svog porekla, svoje lepote, svog bogatstva, svog duha i zbog tvoje ljubavi" (p. 64); ali i sam Uzbek je dovoljno kratkovid da hvali bračne običaje svoje zemlje, a osuđuje evropske (p. 26). Ukratko, uvek zapažamo "samo ono što je za ruglo kod drugih" (p. 52). Kad tako posmatramo ljudski egocentrizam, zar ne moramo zaključiti da uvek i isključivo prosuđujemo na osnovu samih sebe i da ne postoji nikakav sveopšti obrazac dobra i zla?

Ako stvari tako stoje sa etikom, još je lakše pokazati da u izricanju estetskog suda svako proglašava vlastite navike idealom. Rika u jednom svom pismu zapaža: "Čini mi se, Uzbeče, da mi o stvarima uvek sudimo jedino tako što se potajno obraćamo samima sebi. Ne iznenađuje me što crnci slikaju đavla bleštavo belom bojom, a svoje bogove prikazuju crnima poput uglja ... Dobro je rečeno da bi trouglovi dali svom bogu tri strane, kad bi morali da ga izmisle" (p. 59).

Najzad, politički poredak menja se od zemlje do zemlje, u zavisnosti od kulturnih i prirodnih uslova, i razumno je zahtevati da zakoni budu saobrazni običajima zemlje. Jedini univerzalni princip je princip lokalnog i relativnog prilagođavanja, misli Uzbek: "Često sam pokušavao dokučiti kakva je vladavina najviše u skladu sa razumom. Činilo mi se da je najsavršenija ona koja k svom cilju ide uz najmanji napor: tako da je najsavršenija ona što ljude vodi na način koji najviše odgovara njihovim sklonostima i željama" (p. 80). Saobraženost razumu pokazuje se kao saobraženost običajima; univerzalno samo jamči za relativno, a filozof se ne pita da li je jedan cilj prihvatljiviji od drugog, već samo koji je najkraći put što vodi bilo kom cilju.

I sama forma knjige koju je napisao Monteskje kao da potvrđuje to priklanjanje ideji da postoje samo pojedinačna gledišta o istini, a ne i istina kao takva. Forma zbirke pisama omogućuje, kao i dijaloška forma kod Renana ili Didroa, da se izraze najoprečniji stavovi, svaki iz perspektive svog zagovornika. Ironični ton kojim su prožeta mnoga pisma omogućuje da saznamo šta se poriče, ali ne i šta se tvrdi; a i sama fikcionalna forma predstavlja način uzdržavanja od zauzimanja stava: sva izražena mišljenja pripadaju fiktivnim likovima a ne samom Monteskjeu, bez obzira što se čini da neki od njih, više od drugih, izazivaju njegovu simpatiju.

Da bismo prosudili da li je Monteskje pravi relativista, moramo malo podrobnije razmotriti zaključak koji se iz *Persijskih pisama* dâ izvesti o nekoj od ljudskih institucija: nijedna nije tako pogodna za to kao religija. Od početka do kraja knjige, Monteskje se koristi postupkom distanciranja da bi izvrgao ruglu ovaj ili onaj oblik delovanja Katoličke crkve (jer je ona viđena očima muslimanskih posmatrača): papino bogaćenje, ulogu biskupâ, Inkviziciju, celibat sveštenstva, nemogućnost razvoda, dosadu koja caruje u teološkim delima. Ali, pored toga, on razmatra i problem što se sastoji u postojanju mnoštva religija, od kojih svaka smatra sebe najboljom na svetu.

Stav koji zastupa Uzbek, a možda i sam Monteskje, jeste stav tolerantnosti. Vernici različitih religija su u tom pogledu, na žalost, isti kao i druge ljudske grupe: i Jevreji, i hrišćani, i muslimani misle da su superiorni nad drugima i smatraju te druge jereticima. Zbog toga dolazi i do progona: to nam pokazuje duga priča o nevoljama čestitog *gebra* Aferidona, obožavatelja Zaratustre koga kao takvog progone muslimani (p. 67). "Ako neko voli [neku religiju] (...) i ispoveda je (...) nije nužno da mrzi i proganja one koji je ne ispovedaju", smatra Uzbek p. 60. Naprotiv, država koja bi prihvatila religijski pluralitet time bi bila samo na dobitku: "Budući da sve religije pružaju pouke koje su korisne za društvo, dobro je kad se te pouke revnosno izvršavaju. A šta bi moglo da predstavlja veći podstrek toj revnosti nego mnogobrojnost religija?" (p. 85). I neka se ne prigovara da iz koegzistencije različitih religija može da se izrodi verski rat: ne treba nju već "duh netrpeljivosti" optuživati za takvu reakciju dostojnu žaljenja.

Ne samo da ne treba progoniti predstavnike drugih religija, već ne treba težiti ni njihovom preobraćenju. Uzbek smatra da treba ustanoviti veoma jasnu razliku između onih koji se samo priklanjaju jednoj religiji i onih koji nastoje da je raširе. "Zapazili smo da se revnost s kojom neko služi napretku religije razlikuje od predanosti s kojom se prema njoj treba odnositi" (p. 60). On se na ovo dvaput osvrće: "Neprestano nas muči izvesna želja da privučemo druge vlastitim shvatanjima, i ona je, tako reći, vezana uz naš poziv [ovde su navedene reči jednog sveštenika]. To je isto tako smešno kao kad bi Evropljanin, pozivajući se na ljudsku prirodu, pokušavao izbeliti lice Afrikanca" (p. 61). U pismu 85 na duh prozelitizma gleda se "kao na potpuno pomračenje ljudskog razuma". "Čovek mora biti lud da sebe ubedi u tako nešto. Čovek koji me želi naterati da promenim religiju bez sumnje to čini samo zato što on ne bi promenio svoju kad bi ga na to hteli primorati: on, dakle, smatra čudnovatim što ja neću da učinim nešto što on sam, ni za sva blaga ovog sveta, ne bi učinio."

Ovo *vjeruju* tolerancije počiva, dakle, na dva argumenta. Prvi ne može da izdrži kritiku: za razliku od boje kože, naime, religija se može promeniti; štaviše: kako bi se jedna religija mogla širiti ako ne preobraćanjem? Možda

je apsurdno donositi apsolutne sudove o lepoti, ali sa vrednošću religija stvari stoje drukčije: ono što važi za estetiku ne važi i za etiku. Drugi argument zasniva se na recipročnosti: ne činimo drugome ono što ne želimo da on nama čini. Na tom su se argumentu društvo i pravda zasnivali i po Larošfukou. Ali to pravilo, shvaćeno na bukvalan način, nije dovoljno da spreči nepravdu: sudija (kao što je primetio Ruso) ne treba da oprosti ubici jer želi da se na isti način postupi i s njim ako se, nekom nesrećom, nađe na optuženičkoj klupi. Uz to, ovo je stanovište neprimenjivo ukoliko između prisutnih snaga postoji nesrazmera: većina tada može nekažnjeno da progoni manjinu. To je ono što se dogodilo, kao što zapaža Uzbek, sa protestantima u Francuskoj, Jevrejima u Španiji, poklonicima vatre u Persiji.

Međutim, pored te relativističke trpeljivosti prema religijama, Uzbek se priklanja još jednom stavu. On se ne sastoji toliko u odustajanju od svakog poređenja među religijama koliko u traženju onoga što im je zajedničko, kako bi se ustanovilo izvesno njihovo nesvodljivo jezgro; to očigledno može da bude samo jedan skup apstraktnih načela, oslobođen posebnih obreda koji su svojstveni različitim veroispovestima. Uzbek se time bavi u više navrata (p. 35, 93), i ovako formuliše svoje zaključke: "Bilo kojoj religiji da pripadamo, njeni prvi zahtevi uvek glase: pridržavati se zakonâ, voleti druge ljude, poštovati roditelje" (p. 46). To više nisu relativna načela; a ako im se neko učenje ne priklanja, ono ne zaslužuje da se zove religijom. I obratno: tim apsolutnim načelima moramo se pokoravati čak i ako nisu potkrepljena autoritetom religije. "Ako Bog postoji, on nužno mora biti pravedan. (...) Stoga, i kad ne bi bilo Boga, još uvek bismo morali voleti pravdu; to jest, činiti sve što možemo da bismo ličili na to biće o kome imamo tako lepu predstavu, a koje bi, kad bi postojalo, moralo biti pravedno. Slobodni, kao što jesmo, od jarma religije, ne treba da budemo slobodni i od jarma pravičnosti" (p. 83).

Religije su možda relativne, ali to nije slučaj i s pravičnošću, to jest sa istinskom pravdom. To, međutim, protivreči etičkom relativizmu i suštinskoj tolerantnosti. Uzbekov stav (te *a fortiori* i Monteskjeov) nije tako jednostavan kao što se činilo na prvi pogled. Ljudi su etnocentrični: oni o svemu sude shodno vlastitim navikama. Prvi, neposredan način da se od toga izleče bio bi da se učine osetljivima za postojanje drugih, da se nauče elementarnoj tolerantnosti. Ali zatim treba dublje zadreti u stvari i tragati za univerzalnim načelima pravde.

Te dve faze nisu u *Persijskim pismima* jasno artikulisane, pa ipak, nemoguće je ne praviti razliku među njima. Svuda u knjizi, pored poziva na trpeljivost, imamo i to drugo, nerazgovetnije pozivanje na apsolutne vrednosti. Uzbek veruje u "izvesnu uglađenost koja je zajednička svim narodima" (p. 48), kao i sveopštu jednakost među ljudima (p. 75); neki apsolutni

pravni principi postojali su makar u prošlosti, budući da Uzbek može da kaže da su u današnjim sporovima "svi oni izopačeni" (p. 94). Naročito je izričit u pismu 83: "Pravda je večna i ne zavisi od ljudskih konvencija"; a drugde se opet poziva na "prirodnu pravičnost" (p. 129). Jedan Rikin sagovornik takođe shvata varvarstvo u etičkom, a ne istorijskom smislu: "Ti narodi nisu bili u pravom smislu reči varvarski, jer su bili slobodni: ali su to postali, nakon što su - budući uglavnom potčinjeni jednoj apsolutnoj vlasti - izgubili onu slatku slobodu, tako primerenu razumu, čovečnosti i prirodi" (p. 136). A evo šta kaže Roksana ustajući protiv Uzbeka: "Preinačila sam tvoje zakone prema zakonima prirode" (p. 161), to jest prema onim zakonima koji ustanovljuju pravo da se bude slobodan.

Sloboda i despotizam

Sloboda je, naime, vrednost koja se u *Persijskim pismima* najčešće zahteva, dok je despotizam najsramnije zlo. Monteskjeova analiza odvija se u ovom delu na dva plana. On, s jedne strane, uzima kao metu istočnjački politički despotizam, onaj koji vlada u Persiji, Turskoj, Rusiji. Despotizam je pre svega neefikasan i nikoga ne čini srećnim: ni stanovništvo, čija brojnost, uostalom, redovno opada, ni tiranina, koji neprestano strepi za život;despotska vladavina, u stvari, dovodi do približavanja dveju krajnosti: niko toliko ne sliči robu kao njegov gospodar. "Ništa toliko ne približava naše vladare položaju njihovih podanika kao ta ogromna vlast koju imaju nad njima" (p. 102).

Ali despotizam je za osudu i u pravnom pogledu, upravo zato što prezire slobodu ljudi, koja je njihovo neotuđivo dobro. Lična sloboda je čovekovo pravo, dok vlast jednog čoveka nad drugim to nikada ne može biti. U čemu je izvor vlasti? Isključivo u sili; a sila nije pravo. Monteskje navodi jednu anegdotu koja se pripisuje Englezima: dva princa bore se oko nasleđa prestola; jedan od njih, pošto je pobedio, hoće da osudi drugoga kao izdajnika. "Jedan jedini trenutak", kaže princ koji nije imao sreće, "odlučio je ko će od nas dvojice biti izdajnik" (p. 104). Pobednik bi hteo da na svojoj strani ima ne samo silu, već i pravo; ne zadovoljavajući se time što je dobio rat, on svog protivnika osuđuje kao zločinca. Ali ako je izvor svake vlasti isključivo u sili, onda ne postoji legitimna vlast. Jedino što neku vlast može učiniti legitimnom jeste, paradoksalno, delimično odustajanje od nje: legitimnost se može steći *a posteriori* tako što onaj u čijim rukama je vlast pristane da je deli sa drugima, a sebi nametne ograničenja. "Nijedna neo-

graničena vlast ne može biti legitimna, pošto ni njeno poreklo nikad ne može biti legitimno" *(ibid).*

S druge strane, Monteskje na još opširniji način opisuje porodični despotizam, to jest ugnjetavanje žena. Primere za nj uzima opet na Istoku. Žene iz harema nisu samo lišene slobode; njih tuku i ponižavaju, postupaju s njima kao sa životinjama; ponekad su u opasnosti i da izgube život. A sva ta njihova patnja uz to je i izlišna: to što ih muči ne čini Uzbeka srećnim; on više ne oseća želju, već samo ljubomoru, a od nje ga ništa ne može odbraniti. K tome su i sva nastojanja Uzbeka i evnuhâ neuspešna, jer priroda uvek odnosi prevagu: logični ishod tiranije jeste smrt, te će svi u haremu biti poubijani.

U evnuhu, značajnom liku u *Persijskim pismima*, najbolje je ovaploćena apsurdnost despotizma. Kod njega je vršenje vlasti lišeno prednosti koje nju obično prate: on je biće otuđeno od samog sebe (p. 9), biće koje živi u svetu predstava, a ne u svetu stvari (p. 63); iz odnosa muškarca i žene odstranio je seksualnost i ostao je samo odnos zasnovan na moći. "Kad sam u prilici da im ponovo naređujem, čini mi se da opet postajem muškarac" (p. 9). Evnuh živi samo zahvaljujući vlasti koju vrši i pokornosti koju nameće; od svog gospodara on dobija "neograničenu moć" (p. 148) , o kojoj uz to i sam njegov gospodar kaže da nikad ne može biti legitimna; i njegov život protiče u učenju "teške umetnosti zapovedanja" (p. 64). Kažnjavanje je jedini oblik njegovog delovanja, a načela na kojima počiva njegova vladavina jesu "zastrašivanje i nasilje" (p. 148). Njegov je ideal da svuda vlada duboka tišina (p. 64), poslednji predah pre smrti. Ukoliko je uopšte u stanju da uživa, to je uživanje koje proističe samo iz vršenja gole vlasti i ni iz čega više: "Zadovoljstvo da druge nateram na poslušnost pričinjava mi potajnu radost", priznaje Uzbekov prvi evnuh (p. 9), a Solim, koji ga na kraju zamenjuje, takođe će govoriti o "potajnoj radosti" što ga obuzima pri pogledu na krv koju proliva (p. 160). Pa ipak, njegov položaj nije ništa manje nezavidan od položaja robova, jer ropski odnos stvara dva porobljena bića: rob koji je postao evnuh samo je "izašao iz ropstva u kome si se uvek morao pokoravati da bi stupio u ropstvo u kome si morao zapovedati" (p. 15); a i sam Uzbek na kraju vidi sebe kao nekoga ko liči bednom robu (p. 156).

U liku evnuha izražena je istina o odnosu gospodara i roba, tiranina i pokorenog naroda. Ni muškarac ni žena, on je u doslovnom smislu istovremeno gospodar i rob; sadizam koji neizbežno ide uz gospodarenje predstavlja jedinu radost koja mu je dostupna, budući da je uklonjeno svako spoljašnje opravdanje vlasti. Tiranija nije samo okrutna; ona je i jalova, a i ponižavajuća za onoga ko je sprovodi.

Monteskje bezrezervno osuđuje despotizam. Manje je, međutim, očigledno da on veruje u mogućnost pobede nad despotizmom, ili, drukčije rečeno, da se priklanja optimističkom viđenju istorije.

Vlast proističe iz sile, a pravo iz razuma. Ali šta ako je sila jača od razuma? U jednom Rikinom pismu navedene su reči nekog "veoma galantnog filozofa" (Fontenela)? koje se tiču neravnopravnosti muškaraca i žena: "Priroda nikad nije diktirala jedan takav zakon. Naša vlast nad njima predstavlja pravu tiraniju; one su nas pustile da je se dočepamo samo zato što im je narav, za razliku od naše, puna blagosti, te su, prema tome, čovečnije i razumnije od nas. Zbog tih prednosti, koje bi im, da smo mi bili razumni, nesumnjivo donele premoć, one su tu premoć izgubile, pošto mi nismo razumni" (p. 38). A pišući *O duhu zakona*, Monteskje će otići i dalje: žene poseduju "više blagosti i umerenosti, a to, pre nego krutost i svirepost, može da bude osnova za dobru vladavinu" (VII, 17). Eto tragičnog paradoksa: što više imamo u sebi razuma i čovečnosti, to manje želimo da tiranišemo druge, ali i to više olakšavamo njima da tiranišu nas. Uzrok inferiornosti upravo je u superiornosti.

Možda je bezuman onaj ko hoće da druge preobrati u svoju veru; ali nisu svi umni; ako to ne radimo, a drugi to rade, onda se nalazimo u položaju slabijeg i na kraju se sami preobraćamo. Imamo li prava da se odreknemo sile koja bi nas štitila kako bismo sačuvali učenje koje smatramo boljim od svih drugih? Odustati od sile ima smisla samo ako se svi slažu da tako postupaju; u protivnom, to jednostavno znači da u odsustvu bilo kakve policije gospodare zločinci, ili da u odsustvu vojske spoljašnji agresor, koji u isti mah može biti i tiranin, bez po muke može da nas pokori (u tome je paradoks pacifizma). Ruso je primetio: "Loš čovek izvlači korist iz poštenja pravednog i iz sopstvene nepravednosti; njemu sasvim odgovara da svi budu pravedni osim njega" (Emil, IV, str. 523). Ako je neko razuman, znači li to da je slab?

Uzbek zamišlja da odnosi među zajednicama mogu biti uređeni na osnovu istih onih pravnih načela koja se primenjuju unutar zajednica, u odnosima među pojedincima. "Sudije moraju deliti pravdu među građanima;svaki narod mora je sam deliti u odnosima sa drugim narodom. U ovom drugom deljenju pravde ne mogu se primenjivati pravila drukčija od onih iz prvog" (p. 95). Monteskje je isto to mislio i kad je pisao *O duhu zakona*: "Narodi, koji su u odnosu na ceo svet ono što su pojedinci u državi vladaju se, kao i ovi poslednji, shodno prirodnom pravu i zakonima koje su za sebe uveli" (XXI, 21). Uzbek takođe zamišlja da bi u slučaju pronalaska nekakvog svemoćnog oružja "to otkriće bilo uništeno uz jednodušnu saglasnost svih naroda" (p. 106). Pa ipak, i on sam je uočio koliko je taj paralelizam dveju pravdi varljiv, jer u međunarodnim odnosima nema nikoga ko bi zauzeo mesto sudije. Ako unutar društva sporovi među poje-

dincima bivaju regulisani javnim pravom pre nego silom, to je stoga što su ti pojedinci preneli svoju sudsku vlast na neku višu instancu čije odluke prihvataju: "Neophodno je da neko treći razmrsi ono što pohlepa dveju strana nastoji da zamrsi" (p. 95). Ali ko bi bio taj treći u sporu dveju zemalja? Koja bi to zemlja pristala da neka međunarodna instanca odlučuje o njenoj sudbini? Nijedna zajednica nije morala "pristati" da drugde postoji neka druga zajednica; i čini se da nijedna neće da se liši svog oružja naročito ako ono može da "uništi čitave narode" (p. 105): koja bi je međunarodna instanca mogla na to prisiliti, kad ona ima svemoćno oružje i kad oružje predstavlja snagu? Čini se da Ruso i u ovom pogledu opet ima pravo u odnosu na Monteskjea: "U odnosima među ljudima živimo u civilnom društvu i potčinjavamo se zakonima; u odnosima među narodima, svako uživa prirodnu slobodu" ("Spisi o opatu De Sen-Pjeru", str. 610).

Uzbek kaže: "Okruženi smo ljudima koji su jači od nas; oni nam mogu škoditi na hiljade raznih načina; u tri četvrtine slučajeva mogu to da čine nekažnjeno." To je zastrašujući zaključak. Šta je to što bi nam moglo davati nadu? "Kakvo li nam samo spokojstvo donosi saznanje da u srcima svih tih ljudi postoji jedan unutarnji princip koji deluje nama u prilog, i koji nas štiti od njihovih poduhvata" (p. 83). Znamo da Uzbek veruje u prirodnu pravičnost, pohranjenu u srcu svakog ljudskog bića. No da li je zaista siguran u to? Ako jeste, zašto tako uporno spominje suprotnu mogućnost? "Inače bismo morali živeti u neprestanom strahu; prolazili bismo pred ljudima kao pred lavovima;i nikad ni za trenutak ne bismo bili sigurni u svoje dobro, u svoju čast, u svoj život." Monteskje je pisao u svojim *Mislima*, upotrebljavajući - što mnogo govori - kondicional: "Pošto moram da živim sa ljudima, bilo bi mi sasvim po volji kad bi u njihovim srcima postojao neki unutarnji princip koji bi me u odnosu na njih činio spokojnim" p. 615. Ili možda treba misliti da bismo morali postupati kao da verujemo u postojanje neke prirodne pravde, nezavisne u odnosu na ljudske konvencije i želje? "Kad bi ona od toga zavisila, bila bi to strašna istina, koju bismo morali kriti i od samih sebe" (p. 83).

Monteskje nam tako pokazuje nemoć razuma i silu koja likuje. A najbolji način čuvanja tajne nije da se ona glasno objavi. Posle Monteskjeovog vremena strašna istina razglasila se čitavom zemaljskom kuglom.

O duhu zakona

Duh naroda

Delo *O duhu zakona*, objavljeno 1784, skoro trideset godina posle *Persijskih pisama*, obimno je i složeno. Predmet mu sačinjavaju zakoni ljudskih zajednica - svih zemalja i svih vremena! Monteskje razmatra beskrajnu raznovrsnost zakonâ i pita se kakav joj je razlog. Pri stvaranju zakonâ deluju tri sile: prirodno pravo;priroda vladavine; te "fizički i moralni uzroci" (kao što su klima, oblici trgovine, i mnogi drugi). U *O duhu zakonâ*, dakle, na prvi pogled kao da su uzete u obzir dve vrste vrednosti: prve su univerzalne, dok su druge zavisne od lokalnih okolnosti, dakle relativne. Ali kakvu zapravo ulogu igra svaka od njih? Kako dolazi do interakcije između promenljivih datosti i stalnih načela?

Raznolikost zemalja i njihovih osobina rezultat je fizičkih i moralnih uzroka; to je činjenična datost čijem razmatranju Monteskje prvi pristupa na tako temeljit način. Ali on se ne zadovoljava time da popiše i naporedno prikaže te osobine; on tvrdi i da one obrazuju jednu koherentnu strukturu koja je u njegovom delu nazvana "opštim duhom" jednog naroda. Duh nekog naroda istovremeno predstavlja odraz tog duha u mentalitetu stanovnikâ; izrazimo li se na moderniji način, mogli bismo govoriti o nacionalnoj ideologiji. Njeno prvo svojstvo jeste upravo njena unutrašnja koherentnost. "Sve je krajnje povezano", tvrdi Monteskje (XIX, 15), i: "Uklonite neki od tih uobičajenih postupaka, i uzdrmaćete državu" (XIX, 19). "Što jače deluje neki od tih uzroka u bilo kom narodu, to više se drugi pred njim povlače" (XIX, 4). Bezbrojni su primeri pravilne interakcije među tim različitim sastojcima opšteg duha. Uz to, opšti duh jednog naroda je sveprisutan; on ostavlja svoj trag na svakoj činjenici i sa svoje strane trpi njen uticaj. Najzad, promene tog duha uvek su spore i bilo kakav pokušaj da se one nasilno ostvare može dovesti do poraznih rezultata; ali to ne znači da on nije podložan menjanju.

Ovakvim proučavanjem društva unapred je uobličena ne samo strukturalna analiza (zbog hipoteze o unutrašnjoj koherentnosti celine) nego i sama sociološka nauka (zbog uzimanja u obzir svih ovih činilaca). Monte-

skje se već u *Persijskim pismima* pokazao osetljivim za onaj nivo društvenog života koji je bio nepoznat svim njegovim moralistički nastrojenim prethodnicima: ni za čoveka uopšte, ni za psihološke tipove, već za društvene grupe (sudije, poslanike u Skupštini, sveštenike, pisce, naučnike, ljude iz mondenog društva); u francuskoj sredini iz *Persijskih pisama* ne čuje se ni jedno jedino vlastito ime. U *O duhu zakonâ* istraživanje postaje sistematično; Monteskje se ne zadovoljava time što će, poput Montenja ili Paskala, primetiti da su običaji mnogobrojni i raznovrsni; on se laća njihovog proučavanja, što znači da traži kako razloge tako i granice te raznovrsnosti; tipologija zamenjuje haos.

Taj izrazito novatorski deo njegovog rada istovremeno je onaj koji je na najgori način zastareo: Monteskjeova erudicija, za njegovo vreme ogromna, danas je prevaziđena; ali danas tamo gde je on bio sasvim sam nas ima čitavo mnoštvo. Presudna uloga, međutim, pripada samom ustrojstvu predmeta a ne ovom ili onom opisu nekog od pojedinih društava.

Osobine neke zemlje određuju i njene zakone; ali nije reč o nekakvom krutom determinizmu. Monteskje mora da je imao u vidu odnose zasnovane na verovatnoći, neuhvatljivom međudejstvu, "saglasjima", kako on kaže, pre nego na mehaničkom povezivanju. Njegovi su izrazi "češće", "slobodnije", "umerenije"; sve je tu, dakle, samo "više ili manje", a ne "sve ili ništa". "Vladavina pojedinca češća je u plodnijim zemljama" (XVIII, 1). "Narodi sa ostrvâ željniji su slobode nego narodi sa kontinenta" (XVIII, 5). Despotizam se češće javlja u veoma prostranim zemljama i u područjima klimatskih krajnosti;umerena vladavina uspeva u krajevima sa umerenom klimom, treba li se tome čuditi; za republiku je pogodnija mala, a za monarhiju srednje velika teritorija. Ali na to ne treba previše računati: "Ako se (...) despotizam negde učvrsti, nema tog načina života ni klime koji će mu odoleti" (VIII, 8). Osobine zemlje i njihov opšti duh pružaju samo pogodne uslove: ljudi su ti koji će, na kraju krajeva, uobličiti njihove zakone i njihov život. Moguće je "savladati lenost kojoj je uzrok klima" (XIV, 7), čak iako je "uticaj klime najjači od svih uticaja" (XIX, 14); i Monteskje izjavljuje: "Loši su oni zakonodavci koji su doprineli da loše strane klime postanu još gore, a dobri su oni koji su se njenim zlim ćudima suprotstavili" (XIV, 5). Determinizam "fizičkih i moralnih uzroka" ne lišava, dakle, ljude njihove slobode delovanja i ne oslobađa ih odgovornosti za njihove postupke.

Razlog za onaj udeo indeterminizma kome Monteskje ostavlja mesto u svojim istraživanjima nalazi se kako u razlikama među ljudima, tako i u samoj množini determinizama: svaki uzrok ima mnoge posledice, svaka posledica može da proistekne iz mnogobrojnih uzroka. "Iako svaka posledica zavisi od nekog opšteg uzroka, u to se upliće toliko posebnih uzroka, da svaka posledica ima, u izvesnom smislu, svoj zasebni uzrok", govorio je

Monteskje ("Ogled o ukusu", str. 851); ili pak: "Većina posledica ... nastaje na tako čudnovate načine i proističe iz toliko dalekih i neuočljivih razloga, da ih ne možemo predvideti" (prema prikazu njegove izgubljene "Rasprave o dužnostima", str. 182). Svet nije iracionalan, ali može biti nedokučiv; pre bi se reklo da je previše određen nego da je neodređen - ali spolja gledano to izlazi na isto. Tako i zakoni imaju svoje očigledne izuzetke. Zbog toga je Monteskjeovo stanovište potpuno suprotno scijentističkom utopizmu: on, Monteskje, ne veruje da zakoni društva mogu postati potpuno transparentni, ni da je na nauci koja nam pruža saznanja o društvu moguće zasnovati neku politiku.

Ali postoji još jedan razlog za nepouzdanost zakonâ, a on je u mogućnosti da se deluje *protiv* njih: bilo pobunom, bilo samovoljnim odlučivanjem. "Pojedinačna razumna bića sputana su sopstvenom prirodom, te su stoga podložna greškama; a s druge strane, u njihovoj je prirodi da deluju po vlastitom nahođenju. ... Kao razumno biće, on [čovek] neprestano krši božje zakone, a menja svoje sopstvene" (I, 1). Mada se Monteskje ne služi tim izrazom, važno je primetiti da je ovde reč o ljudskoj slobodi u filozofskom a ne političkom smislu reči ; i da po njemu sloboda dostiže svoj zvezdani trenutak upravo u ljudskoj vrsti; drugim rečima, kao što će kasnije tvrditi i Ruso, da je sloboda nešto što je svojstveno čoveku.

Taj udeo slobode, međutim, ne treba da bude shvaćen kao haos, niti ljudsko ponašanje treba proglašavati nedostupnim spoznaji: "Najpre sam proučio ljude", piše Monteskje u Predgovoru, "i pomislio sam da njih, u toj beskrajnoj raznovrsnosti zakonâ i običajâ, ne vodi isključivo njihova ćud." Jednostavno, društvenu stvarnost čini delimično neprozirnom mnogostruki determinizam koji njom vlada i koji čini da je zakonodavac, čak i ako ima najbolje moguće namere, uvek u opasnosti da ne zna izvesne vidove stvari. Jedini način da se obezbedimo od opakih posledica nekog rđavog izbora jeste da se ne opredeljujemo za krajnja rešenja niti za isključive principe, te da postojanje izuzetaka prihvatimo kao pravilo. Treba podjednako izbegavati fatalizam (mišljenje da se u ljudskoj sudbini ništa ne može izmeniti, te da prema tome ne treba činiti ništa) i besomučni intervencionizam (verovanje da sve zavisi od zakonodavca - ili od onoga u čijim rukama je vlast).

Prirodno pravo

Na taj način kulturna, socijalna i fizička raznovrsnost prvi put bivaju shvaćene ozbiljno, otvarajući se pred pokušajima saznanja; iz tog razloga

u naše vreme rado vide u Monteskjeu preteču ili čak i osnivača modernih društvenih nauka, sociologije ili antropologije. Ali u opštoj shemi njegovog dela ti empirijski elementi kao da dobijaju protivtežu u nekim drukčijim, drukčijeg porekla: po tome se može reći da Monteskje piše knjigu u isti mah iz opšte i komparativne antropologije, kao i iz političke filozofije; a i da se, naprotiv, suprotstavlja modernoj težnji ka čisto empirijskom istraživanju i uzdržavanju od bilo kakvih vrednosnih sudova; s tog stanovišta, Monteskje je jedan od "starih". Da bismo ustanovili koji su to njegovi univerzalni principi moramo se bez sumnje okrenuti prirodnom pravu.

U Monteskjeovom delu prirodno pravo zauzima neuporedivo manje mesta nego dva druga činioca kojima biva određen duh zakonâ; neki komentatori mu stoga pridaju sekundarnu ulogu, videći u njemu tragove nasleđa kojega Monteskje nije uspeo da se oslobodi. Ali prirodno pravo je u njegovim sopstvenim očima bitan deo njegove doktrine, te on na sledeći način, u *Odbrani Duha* zakonâ, opisuje svoje polazište: "Autor je smerao da napadne Hobsov sistem, strašni sistem koji je sve vrline i poroke prikazivao kao zavisne od zakonâ koje su ljudi uveli, i želeo da dokaže kako se svi ljudi rađaju u stanju rata, te da je prvi prirodni zakon rat svih protiv svih, rušeći tako, poput Spinoze, svaku religiju i svaki moral" (*O duhu zakonâ*, I). Ono što Monteskje zamera Hobsu i Spinozi - s čijim se izvesnim analizama, uostalom, podudaraju neke njegove - jeste priznavanje samo pozitivnih zakona; on će, nasuprot njima, istraživati univerzalnu zasnovanost morala i prava. Prisetimo se i formule iz *Persijskih pisama*: "Pravda je večna i ne zavisi od ljudskih konvencija."

Monteskje u prvo vreme pridaje izrazu *zakon* najveću moguću širinu: on obuhvata sve odnose među svim bićima. Ali zatim se trudi da pravi razliku između više raznih grupa zakonâ: tu su izmišljeni zakoni (koje su ustanovili ljudi) i prirodni zakoni; u ove poslednje, pak, ulaze nove dve grupe (koje bismo mogli naznačiti kao "prirodno pravo", s jedne strane, i "zakone prirode", s druge. Ovo poslednje razlikovanje je značajno: njime se prekida sa tradicijom koja je poistovećivala ove dve grupe i unapred se otklanja pokušaj Didroa (i svih scijentista koji će za njim doći) da se pravo zasniva na prirodi, a politika i moral na činjenicama. "Zakoni prirode", koji u suštini nisu ništa drugo do karakteristične osobine ljudskog bića, mogu se, onako kako ih nabraja Monteskje, podeliti na tri grupe: svi ljudi poseduju instinkt za religiju, biološki instinkt samoodržanja, te društveni instinkt.

Univerzalne osobine naše vrste deluju na pojedince sa istom onom snagom s kojom drugi zakoni prirode deluju na celokupni živi i neživi svet. Prirodno pravo je nešto sasvim drugo: ono je osnova prava u ljudskim društvima, skup principa koji omogućuju da se sudi o samim zakonima. Ti principi se poistovećuju sa prirodnim zračenjem razuma (a ne više sa ljudskom prirodom). "Postoji, dakle, izvesni prvobitni razum", uzvikuje Mon-

teskje tek što je ušao u stvar (I, 1), a veoma rado citira Ciceronovu rečenicu: "Zakon je razum velikog Jupitera" (*Misli*, 185). Jedan primer ukazuje na razliku između te dve grupe zakona: u prirodnom stanju stvari država ne postoji, te prema tome postojanje neke države ne proističe iz nekakvog "zakona prirode"; ali "anarhija je suprotna prirodnom pravu" (*Misli*, 1848).

Glavni pasus koji Monteskje posvećuje prirodnom pravu nalazi se na samom početku knjige, u odbrani principa prirodnog prava od onih kojih, poput Hobsa, znaju samo za pozitivne zakone. "Reći da ne postoji ništa pravedno ni nepravedno osim onoga što nalažu ili zabranjuju pozitivni zakoni isto je što i reći da pre nego što je nacrtan krug svi njegovi poluprečnici nisu bili jednaki." I Monteskje na to nadovezuje:

"Treba, dakle, priznati da su pravični odnosi postojali i pre pozitivnog zakona koji ih je ustanovio: da bi, na primer, bez obzira na pretpostavljeni broj ljudskih zajednica, bilo pravično prilagoditi se zakonima svake od njih; da bi svako razumno biće u čiju bi korist neko drugo biće učinilo neko dobro delo moralo biti zahvalno; da ukoliko neko razumno biće stvori neko razumno biće, to stvoreno biće mora ostati u zavisnosti u kojoj se nalazi od samog svog postanka; da razumno biće koje je nanelo zlo razumnom biću zaslužuje to isto zlo, i tako redom" (I, 1).

Monteskje predočava taj spisak samo kao ilustraciju svojih reči: "na primer", "i tako redom", a takav način predočavanja ne može biti slučajan. Njegov strateški položaj u tekstu, međutim, ne da nam da ga shvatimo olako. To početno nabrajanje, koje dolazi iza "pretpostavke" da zajednice postoje, mora da u stvari ne sadrži bilo kakve zakone.

Prvi od četiri navedena zakona predstavlja metalegalni zakon: zakonima se treba pokoravati. Ali jedino je forma tog stava univerzalna, jer se sadržina zakonâ može menjati od zemlje do zemlje. U stvari, takav stav nužno podrazumevaju i svi oni koji brane samo pozitivno pravo (inače ne bi imali nikakve mogućnosti da to rade). U tom pogledu nema razlike između Hobsa i Monteskjea, a zahtev za legalnošću ne može sam po sebi ustanoviti prirodno pravo.

Treći zakon je zakon o subordinaciji i zavisnosti: deca se moraju pokoravati roditeljima. Taj zakon ima i svoju uzvratnu stranu: roditelji su dužni da štite svoju decu. "Podizanje svoje dece je obaveza iz prirodnog prava" (XXVI, 6). U drugoj prilici Monteskje dovodi ovaj odnos u vezu sa onim koji spaja sudije sa građanima (*Misli*, 1935).

Najzad, drugi i četvrti zakon predstavljaju varijante jednog te istog principa: dobrim će se uzvraćati na dobro, zlim na zlo. "Prirodna prosvećenost" je ta, kaže još Monteskje, "koja hoće da mi činimo drugome ono što hoćemo da on čini nama" (X, 3). To je zakon recipročnosti, i on je taj koji Monteskjeu omogućuje, na primer, da osudi ropstvo: ne zato što ono nije

korisno, već zato što oni koji ga brane ne bi hteli da i sami budu robovi. "Ukoliko u svemu tome želite da saznate da li su želje svih legitimne, ispitajte želje svih" (XV, 9): eto kako Monteskje formuliše Kantov moralni imperativ.

Ali ako se zainatimo da ispitamo sadržinu prirodnog prava, sučeljavanje tih dvaju "primera" donosi nam novo razočaranje, jer je, pre nego o nekom univerzalnom principu, reč o jednom sve u svemu trivijalnom zapažanju: društvo je sačinjeno kako od odnosâ recipročnosti, tako i od odnosâ subordinacije. Iz onoga što jeste Monteskje izvodi zaključak o onome što treba da bude: neki zakoni treba da ustanove jednakost, drugi hijerarhiju: jedni će biti legitimni isto kao i drugi. Bilo kako bilo, ukoliko je nešto isto tako legitimno kao i njegova suprotnost (jednakost kao i nejednakost), te dve suprotnosti obuhvataju u sebi sveukupne moguće odnose;ne raspolažemo više nikakvim kriterijumom za pravljenje razlike. Ne možemo se zadovoljiti time što ćemo reći da jednakost proističe iz prirodnog prava, jer se na njemu isto tako zasniva i nejednakost; sve što možemo tvrditi jeste da su odnosi u društvu simetrični i asimetrični, odnosi recipročnosti i odnosi subordinacije. A ako je tako, više ne može biti reči o univerzalnim principima: u Monteskjeovom prirodnom pravu ne nalazimo nijednu apsolutnu vrednost.

Načela vladavine

Preostaje nam, dakle, samo da se okrenemo trećoj sili koja deluje na zakone, prirodi vladavine i načelu na kome se ona zasniva, kako bismo videli da li se tu možda ne kriju univerzalne norme ili je, naprotiv, opet reč samo o uzimanju u obzir istorijske i geografske različitosti. Načela vladavine artikulisana su, prema Monteskjeu, na sledeći način:

poštenje (u *demokratiji*)
umerenost {
{ *čast* (u *monarhiji*)
strah (u *despotizmu*)

Najpre razmotrimo suprotnost izmedu demokratije i monarhije. "Poštenje" je, objašnjava Monteskje, egalitarno i individualističko, dok je "čast" hijerarhijska i društvena. Tu suprotnost, dakle, mogli bismo dovesti u vezu sa onom koja postoji izmedu odnosâ recipročnosti simetričnih, egalitarnih i odnosâ subordinacije (nesimetričnih neegalitarnih), inherentnih onome

što je Monteskje nazivao "prirodnim pravom" ljudskih, zajednica. Oba ta oblika vladavine počivaju na izvesnim čovekovim "prirodnim" osobinama i pogoduju takvom njihovom razvoju koji će ih učiniti preovladujućim: prema tome, nijedan od njih nije sam po sebi superioran u odnosu na drugi. U samoj je prirodi ljudskih zajednica da sadrže u sebi i odnose jednakosti i odnose nejednakosti; pojedine zajednice pogodne su čas za jednu, a čas za drugu vrstu odnosa. Čak i ako Monteskje kao pojedinac može biti naklonjeniji jednoj nego drugoj, on, pošto ne živi izvan vremena i prostora, ne izriče apsolutni vrednosni sud. Znači da apsolutne kriterijume koji omogućuju da se kaže koja je vlast dobra a koja loša ne možemo naći ovde: i "poštenje" i "čast" su jednako dostojni poštovanja.

Preostaje nam još samo jedna nada: da vidimo ne može li se taj kriterijum naći u suprotnosti između straha i despotizma, s jedne strane, i straha i umerenosti, s druge. "Nevolja nije", kaže Monteskje, "kad država prelazi iz jednog oblika umerene vladavine u drugi, na primer iz republike u monarhiju ili iz monarhije u republiku;nego kada poklekne i sroza se iz umerene vladavine u despotizam" (VIII, 8). Umerenost (a ta reč je sinonim za suzdržljivost), koja je dotad obično smatrana vrlinom pojedinca, sa Monteskjeom dobija status političkog principa. Suprotno onome što će tvrditi Ruso (u *Drugoj raspravi)* ili Didro (u *Dodatku)*, postoji, prema Monteskjeu, dubok jaz između legitimnih i nelegitimnih režima, između monarhije i tiranije. Despotizam je u ovom delu osuđen isto tako oštro kao i u *Persijskim pismima*. "Govoreći o tom čudovišnom obliku vlasti, ne možemo a da ne uzdrhtimo" (III, 9). "Princip despotske vladavine (...) je u samoj svojoj prirodi izopačen" (VIII, 10). To je razlog zbog kojega je opis despotskih država mnogo manje veran istorijskim podacima nego opis drugih režima: primeri treba da ilustruju princip, i Monteskje ne okleva da ukloni sve što bi protivrečilo njegovoj tezi. On, naime, u ovom delu ne teži empirijskoj vernosti već karakterizaciji jednog zamišljenog lika dobijenog dedukcijom, lika čiju je pogubnost važno pokazati; pojedini despotizmi koji se mogu posmatrati u svetu zanimaju Monteskjea samo kao moguće ilustracije; logika despotizma je za nj značajnija od konkretnih interferencija između despotizma i drugih oblika vladavine.

Glavni razlog zbog kojega Monteskje osuđuje despotizam jeste to što se on direktno suprotstavlja prvom zakonu sadržanom u "prirodnom pravu" ljudskih zajednica, naime, zahtevu da se poštuju zakoni, budući da biva definisan nepostojanjem zakonâ i pravilâ. "Načelo despotske vladavine je strah: ali narodima koji žive u strahu, neznanju, malodušnosti, nije ni potrebno mnogo zakona" (V, 14). "U despotskim državama vlada bezakonje" (VI, 3). Despoti "nemaju ničega što bi moglo da upravlja srcem njihovih naroda, ni njihovim sopstvenim" (V, 11). Umerenost se, naprotiv, poistovećuje sa zakonitošću. "Umerena vladavina ... održava se pomoću zakonâ"

(III, 9). "U umerenim zemljama zakon je uvek mudar, on je svakome poznat, tako da i najneznatniji sudija može da ga sprovodi" (V, 16).

Despotizam je zlo jer isključuje zakonitost. Ali pošto se zakoni menjaju od zemlje do zemlje, postojanje zakonitosti je nekakav univerzalni pojam lišen sadržaja. Poštovanje zakonitosti ne garantuje ništa: a šta ako je zakon otvoreno nepravedan kao što je slučaj, na primer, sa rasnim zakonima koje je u Francuskoj uvela vlada u Višiju? Ništa u stvari ne sprečava tiransku vladu da ozakoni svoju nepravednost, ni da striktno sprovodi svoj zakon, s tim što može i da ga menja kad joj se prohte. To je zamerka koju će, posle Kondorsea, izreći i Benžamen Konstan: "Zakonima se može toliko toga zabraniti da od slobode ne ostane ništa" (*Politički principi*, str. 27). Zar se i poslednji prostor u kome smo se nadali da ćemo naći ključ za politička prosuđivanja na kraju takođe pokazuje praznim? Da li je Monteskjeova ambicija da artikuliše i univerzalne principe i promenjive datosti u stvari neosnovana?

Smisao umerenosti

Vratimo se na početak. Više od izričitih definicija, Monteskje kao da izrazu "umerenost" daje jedno drukčije značenje koje se pokazuje u samom načinu na koji on taj izraz upotrebljava. "Umerenost" može da bude ekvivalent "zakonitosti" samo zato što se zakonitost suprotstavlja drugim silama. Budući moć sama po sebi, ona može obeležiti granicu svakoj drugoj moći. Sila se zaustavlja samo silom, a zakonitost je sila koja se nudi svima; ona, dakle, stvara pukotinu u jedinstvenosti vlasti. Ona nije vrednost po sebi već samo po tome što ovaploćuje tu deobu vlasti. Za taj zahtev opravdanje se može naći u činjenici da je "nacija" nužno heterogena, sastavljena od pojedinaca i grupa čiji se interesi razilaze; zbog toga jedinstvenost vlasti uvek predstavlja zlo (jer protivreči prirodi stvari), kao što i njena pluralnost predstavlja dobro. U tiranskim zakonima, mada su i to zakoni, nema umerenosti jer oni učvršćuju samo jednu vlast; umereni su samo oni zakoni koji ograničavaju druge vlasti, to jest oni zakoni kojima se postiže da institucije budu izraz heterogenosti društva. Za Monteskjea jedinu apsolutnu vrednost predstavlja to da vlast nikad ne postane apsolutna, to jest jedinstvena.

Umerenost, dakle, dobija nov smisao, blizak smislu reči *raznovrsnost* (već smo videli da taj ideal raznovrsnosti, uprkos spoljašnjem izgledu stvari, nije bio stran Rusou).

Svaka podela ili razgraničenje vlasti predstavljaju dobru stvar jer nanose udarac monopolu. U tome je širi smisao reči "umerenost" i "despotizam": despotizam je država sa jedinstvenom vlašću; umerenost pak znači mnogostrukost, istovremeno prisustvo raznih vlasti. "U despotskoj vladavini vlast se nalazi čitava u rukama onoga kome je poverena" (V, 16); podvukao sam ja : koren zla je upravo u tom odbijanju da se vlast deli s nekim. Suprotno tome, monarhija, na primer, traži da monarh prenese jedan deo vlasti na drugog, zadržavajući drugi deo; štaviše, samo načelo njegove vladavine, čast, nameće granicu njegovoj moći (III, 10). I monarh je, kao i despot, sam na čelu države, ali tu prestaje svaka sličnost: kod prvoga je vlast podeljena, kod drugog monolitna.

Umerenost uz zakonitost, samo postojanje zakona, predstavljaju minimalnu zaštitu od samovolje onih što raspolažu silom. Ali u perspektivi konkretnog funkcionisanja država taj uslov nije dovoljan: sledeći korak je uspostavljanje istinske *ravnoteže* među raznim vlastima. Politička sloboda "postoji samo kada vlast ne biva zloupotrebljena (...). Da vlast ne bi bila zloupotrebljena potrebno je tako rasporediti stvari da jedna vlast obuzdava drugu" (XI, 4). Umerenost uz ravnotežu je umerenost u najjačem smislu reči. "Da bi se uvela umerena forma vladavine treba kombinovati različite vlasti, upravljati njima, umeravati ih, stavljati u dejstvo čas jednu čas drugu;davati, tako reći, pretegu jednoj kako bi bila u stanju da odoleva drugoj" (V, 14). To navodi Monteskjea da u jednoj istoj državi razlikuje posebne vrste vlasti, zakonodavnu, izvršnu, sudsku; raspodelom tih oblika vlasti među različitim telima garantuje se očuvanje slobode: od dveju prisutnih sila, "jedna će uvek obuzdavati drugu zahvaljujući moći uzajamnog sprečavanja" (XI, 6) i sile će tako biti "uravnotežene" (XI, 18). Zakonitost obezbeđuje pravo na slobodu; podela vlasti omogućuje da se koristi to pravo. U današnje vreme tu ravnotežu obezbeđuje višepartijski sistem, postojanje većine i opozicije - u državama koje s pravom nazivaju "ustavnopluralističkim", što se tačno podudara sa dva značenja reči "umerenost" koja nalazimo kod Monteskjea.

Ovde treba primetiti da je Monteskje, ukoliko je ovo tumačenje njegove misli tačno, otkrio univerzalni princip političkog života, princip koji se u izvesnom smislu može uporediti sa Kantovim moralnim imperativom (dobar je onaj čin koji može postati univerzalan), a koji je, kao što smo videli, bio već prisutan kod samog Monteskjea (upravo zbog toga on pretpostavlja univerzalno nacionalnom) i koji je tako snažno naglašen kod Rusoa: "Što je predmet naše brige manje neposredno vezan za nas same, to manje se treba bojati prividenja nekakvog posebnog interesa; što više uopštavamo taj interes, to on postaje pravičniji, a naša ljubav prema ljudskom rodu nije ništa drugo do ljubav prema pravdi" (*Emil*, IV, str. 547). Pravičnost *jeste* opštost. Kao god što se tim principom ne utvrđuje koji bi se to posebni

činovi mogli smatrati dobrim, već se nudi logičko pravilo koje nam omogućuje da u svim okolnostima prepoznajemo dobro i zlo, tako ni Monteskjeov princip ne proglašava neki režim dobrim, a neki drugi rđavim (raznolikost je prevelika, suviše je značajna uloga koja pripada posebnim okolnostima). On nudi opšte pravilo koje se može svuda primeniti, čak iako se njegova sadržina može menjati.

Svoju efikasnost - i istinsku univerzalnost - ti principi stiču otuda što su formalne a ne suštinske prirode. Njihova univerzalnost ne počiva na nekom identitetu koji postoji u svetu - u kom bi slučaju oni zaista bili krhki - već na jedinstvenosti čovekove sposobnosti mišljenja, te, dakle, na samoj definiciji ljudskog bića. Ali tu prestaje svaka sličnost između dvaju univerzalnih principa. I u tome nema ničega iznenađujućeg, budući da Ruso i Kant govore o pojedincima, a Monteskje o društvima. Dok Ruso i Kant upotpunjuju individualni entitet tako što se pozivaju na naše zajedničko pripadanje istoj vrsti, Monteskje ističe nužno heterogeni karakter celine: ona je i sama sačinjena od grupa i pojedinaca. Tamo gde Ruso i Kant moraju da ističu jedinstvenost, Monteskje podseća na raznovrsnost. Pri čemu, naravno, iznenađuje to što u politici ti univerzalni principi polaze upravo od raznovrsnosti.

Umerenost raspolaže moćnim sredstvima; ali i despotizam je moćan, tako da ishod borbe ne može biti unapred odlučen. Monteskje je ponekad optimista: "Princip despotske vladavine neprestano sam sebe kvari", piše on. "Druge vladavine propadaju zato što pojedinačni slučajevi narušavaju njihov princip: ovaj oblik vladavine propada zbog svoje unutarnje mane" (VIII, 10). Ali mada je propast despotizama neminovna, i njihova pojava izgleda isto tako neizbežna. Kako nastaje despotizam? Gledano iznutra, on se nameće "dugotrajnom zloupotrebom vlasti", a gledano spolja, "velikim osvajanjima" (VIII, 8). Ali "večito iskustvo govori da je svaki čovek koji poseduje vlast sklon da je zloupotrebi" (XI, 4); a jači su uvek hteli da osvajanjem potčine slabije. Šta je to zloupotreba vlasti? To ne mora obavezno da bude kršenje zakonâ, odustajanje od zakonitosti (od minimalnog oblika umerenosti); to je jednostavno vlast koja se vrši nepodeljeno: zloupotreba je njeno vršenje samo po sebi (sećamo se rečenice iz *Persijskih pisama*: "Nijedna neograničena vlast ne može biti legitimna"); ne zloupotrebljavati je znači ne vršiti je (sam, ili uvek, ili svuda). Pojava despotizma nije nekakav nesrećni slučaj; ona je krajnji ishod nečega što je po Hobsu - s kojim se Monteskje u ovoj prilici slaže - svojstveno čoveku: nagonske težnje ka vlasti. Postavljajući sebi pitanje o tom paradoksu - svi cene slobodu, a ona je najređa stvar na svetu - Monteskje dodaje: "Despotska vladavina tako reći bode oči; ona svuda ima isti oblik; pošto su za njeno ustoličenje potrebne jedino strasti, za nju su svi sposobni" (V, 14).

Despotizam je jedan vid ispoljavanja, na društvenom planu, nekih osobina karakterističnih za sva ljudska bića: strasti, želje za vlašću, težnje ka ujednačavanju. On je za čoveka isto tako "prirodan" kao i samo društvo. Zbog toga ne treba računati na prirodnu dobrotu ljudi, na onaj "unutarnji princip" koji je prizivao Uzbek, već ljudima treba dati dobre institucije koje će sprečiti klice despotizma da počnu bujati. Borbu za slobodu treba stalno iznova započinjati.

Uniformnost i pluralnost

Vratimo se sad samim zakonima. Jedna od triju sila koje deluju na njih, duh narodâ može se beskrajno menjati, i to na osnovu mnogobrojnih parametara;nemoguće je zamisliti dve zemlje koje imaju isti geografski položaj, istu istoriju, iste običaje. Prirodno pravo prikazuje se kao univerzalno, ali, u stvari, sveopšti zahtev za pokoravanjem zakonima menja sadržaj, zavisno od prirode zakonâ svojstvenih svakoj zemlji, a zahtev za jednakošću biva neutralisan priznavanjem legitimnih neravnopravnih odnosa. Zato će se zakoni, kao krajnji ishod te interakcije, razlikovati od zemlje do zemlje, i tako i treba da bude: "Prirodi je primerenija ona vladavina čija je vlastita sklonost više u skladu sa sklonošću naroda za koji je ustanovljena. (...) [Zakoni] treba da budu toliko svojstveni narodu za koji su napravljeni da mora predstavljati zaista veliku slučajnost ako zakoni jednog naroda mogu odgovarati drugom" (I, 3). Pa ipak, taj relativizam, veran nekim Uzbekovim shvatanjima, ima i svoju granicu koja proizlazi iz principa vladavine: bez obzira u kom kraju sveta, tiranija uvek predstavlja zlo, a umerenost dobro.

Duh zakonâ nije ni samo univerzalistički, ni isključivo proizvoljan. Nasuprot onima koji, poput Montenja, budući da znaju samo za sve ili ništa, na kraju usvajaju jedan čisto relativistički *vjeruju* (a pri tom mu ipak protivreče apsolutističkom praksom), onima koji smatraju da ukoliko već nije sve podvrgnuto strogim zakonima, onda im ne može biti podvrgnuto ništa, Monteskje odmah dopušta obe mogućnosti i nastoji da ih artikuliše, da izmeri silu opredeljenosti i silu slobode, stepen univerzalnog i stepen relativnog.

Otuda i njegovo stalno upozoravanje da se ne brkaju različita gledišta. Razlog tome što se između poroka i vrline više ne može praviti razlika nije u tome što u politici vrlina i porok zavise od konteksta u kome se javljaju (XIX, 11). Započinjući analizu torture Monteskje uzvikuje: "Ali čujem glas prirode kako mi protivreči" (VI, 17); ili, povodom ropstva, tvrdi da je ono "protivno osnovnim principima svih društava" (XV, 2), da se

"ropstvo protivi prirodi" (XV, 7). Razmišljajući o sudbini američkih Indijanaca koje su Španci istrebljivali u ime jednog navodno plemenitog cilja preobraćanja u hrišćansku veru , Monteskje odbacuje taj "makijavelistički" argument i dodaje: "Zločin ne postaje manje crn time što iz njega izvlačimo korist. Istina je da o delima uvek sudimo na osnovu uspeha;ali sa stanovišta morala i samo takvo prosudivanje je žalostan prestup" (*Misli*, 1573). Medutim, kad se govori o zakonima, treba najpre videti u kakav se okvir oni stavljaju. "Zakoni koji izgledaju isti nemaju uvek isti učinak" (XXIX, 6), i obrnuto: "Zakoni koji izgledaju suprotni ponekad proističu iz istog duha" (XXIX, 10). Zakoni medusobno "obrazuju veoma povezan i suvisao sistem", te "da bi se prosudilo koji su od tih zakona najsaobrazniji razumu, ne treba da budu uporedivani svaki sa svakim; treba ih uzeti sve zajedno i uporedivati ih sve zajedno" (XXIX, 11).

To novo raščlanjavanje na apsolutne vrednosti i pojedinačne činjenice ostalo je za Monteskjeove savremenike nerazumljivo. Tokom čitavog XVIII veka, ma kakva inače bila politička ubedenja njegovih kritičara revolucionari će se u ovome slagati sa konzervativcima , biće mu prebacivano da je napustio prirodno pravo i moralni ideal, te da je preveliki značaj pridao razlikama medu narodima i heterogenostima unutar iste države (trebaće sačekati XX vek da bi se čulo kako se Monteskjeu prebacuje njegov *preterani* moralizam). Helvecije je napao knjigu dok je još bila u rukopisu: njen autor nije u njoj dovoljno zaokupljen "istinitim načelima", ne ističe dovoljno "ideju savršenstva" ("Pismo Monteskjeu", str. 305). I sam Ruso, obično tako oštrouman, u zabludi je kad je reč o Monteskjeu koji se, kaže on, "pažljivo čuvao da govori o principima političkog prava;zadovoljio se time da govori o pozitivnom pravu u postojećim sistemima vladavine, a ništa se na svetu toliko medusobno ne razlikuje kao proučavanje tih dveju stvari" (*Emil*, V, str. 836). I Kondorse je slep za apsolutne vrednosti koje brani Monteskje: "Zašto Monteskje, u *Duhu zakonâ*, nigde ne govori o pravednosti ili nepravednosti zakonâ koje navodi, već samo o motivima koje im pripisuje? Zašto nije ustanovio nikakav princip koji bi nas uputio na to da medu zakonima koje donosi jedna legitimna vlast razlikujemo one koji su nepravedni od onih koji su saobrazni pravdi?" "Primedbe", str. 365. Najzad, Bonal, iako dolazi sa suprotne strane političkog horizonta, budući da je on veliki teoretičar kontrarevolucije, ponavlja taj isti prigovor: protivim se *Duhu zakonâ*, piše on, "jer njegov autor traži samo motiv ili duh onoga što jeste, a ne principe onoga što treba da bude" (*Teorija političke i religiozne moći*, t. I, "Predgovor", str. 12).

Monteskje uviđa koliko su geografska i kulturna okruženja raznovrsna, i u tome vidi razlog da se održi i raznovrsnost zakonâ: duh pojedinca nije nekakva *tabula rasa*, on je obavešten zahvaljujući kulturi kojoj pripada, a i sami narodi se ponašaju shodno svojoj istoriji. Ruso se u ovome s njim

slaže; ali Helvecije oseća samo prezir za tradiciju, za taj "varvarski zakonski haos" koji nameću sila i neznanje ("Pismo Sorenu", str. 310), te zamera Monteskjeu da suviše "popušta predrasudama" ("Pismo Monteskjeu", str. 305). Kondorse se radije vraća odvajanju, kakvom se pribegavalo u pravnim delima pre Monteskjea, zakonâ zasnovanih na principima pravde prirodno pravo od samovoljno donetih zakona bez većeg značaja - nego da dopusti da svi narodi nemaju iste zakone. "Zakoni koji, kako se čini, treba da budu različiti u različitim zemljama, ili odlučuju o stvarima koje nije potrebno regulisati zakonima, kao što je slučaj sa većinom propisa o trgovini, ili su pak zasnovani na predrasudama i navikama koje bi trebalo iskoreniti; a jedan od najboljih načina da se te predrasude i navike unište jeste da ih se prestane podržavati zakonima" (str. 378). Zakoni treba da budu zasnovani samo na razumu, a razum je univerzalan; prema tome, i zakoni će biti takvi. Videli smo takođe da je Kondorse izvlačio iz ovog postulata zaključak koji se nametao, naime, da je potrebno stvoriti univerzalnu državu.

I Bonal se trudi da ostavi po strani civilne zakone koji treba da vode računa o razlikama među krajevima i profesijama; ali to je povlačenje samo da bi se uhvatio zalet; u svemu ostalom, zakoni strogo proističu iz strukture samog sveta koji je božanska tvorevina. "Osnovni zakoni, politički i civilni, oni koji regulišu unutrašnje ili spoljašnje poslove, uvek predstavljaju odnose koji *nužno proističu iz prirode stvari*" (*Teorija*, t. I, VI, 3, str. 436). "Mojsijevi zakoni su komentar tog božanskog teksta, a zakoni svih naroda moraju da predstavljaju njihovu primenu" (t. II, III, 2, str. 105). Što se pak tiče moralnih zakona, "oni su isti u svim religioznim društvima" (t. II, IV, 1, str. 134).

Ovde treba primetiti da je Bonal, sa ovakvim apsolutističkim stavom bliži Kondorseu nego drugim konzervativcima kao što su Berk u Engleskoj ili De Mestr u Francuskoj, koji ostaju verni Monteskjeovom učenju. Ovaj poslednji bi, naime, mogao da potpiše čuvene rečenice u kojima De Mestr kritikuje ustave proizašle iz revolucije (rečenice u kojima De Mestr, uostalom, spominje Monteskjea): "Ustav iz 1795, kao i oni koji mu prethode, napravljen je za čoveka. Međutim, u svetu ne postoji čovek. U svom životu video sam Francuze, Italijane, Ruse, itd.; čak znam, zahvaljujući Monteskjeu, da se *može biti Persijanac*; ali što se tiče *čoveka*, izjavljujem da ga u svom životu nisam sreo; ukoliko on i postoji, ja za to ne znam. ... Ustav koji je napravljen za sve narode nije napravljen ni za jedan: on je čista apstrakcija, sholastičko delo sačinjeno za duhovnu vežbu na osnovu nekakve idealne pretpostavke" (*Razmišljanja jo Francuskoj*, VI, str. 64-65). Ove rečenice, izdvojene iz konteksta, često su pogrešno tumačene kao obznana opšteg relativizma. Ali u odnosu na čitav niz predmeta De Mestr nije manji apsolutista od Bonala; u tom pogledu pozitivni zakoni predstavljaju jednostavno izuzetak.

Nijedan narod nije savršeno homogen

Monteskje uvida još jednu različitost, ovaj put unutar društva: nijedan narod nije savršeno homogen;stoga on, vodeći računa o toj bitnoj osobini društava, preporučuje da razni oblici vlasti budu razdvojeni i održavani u ravnoteži. Pri tom odbacuje mišljenje kakvo zastupa tradicija, koja ide od Aristotela do Rusoa, da su posebni interesi sami po sebi loši za državu; u njihovoj odbrani on čak vidi garantiju protiv težnje države da sve podvlasti sebi. Za ovaj stav neće mu biti nimalo više oprošteno nego za njegovo priznavanje međusobne različitosti narodâ. Posrednička tela, kaže Helvecije, "uvek su (...) suprotstavljena prirodnim pravima onih koje tlače" (str. 306). Ruso, koji je, kao što smo videli, cenio prelazna stanja i raznovrsnost, osuđuje sve oblike posebnog interesa i podele vlasti čim počne da posmatra stvari iz perspektive države u (*Društvenom ugovoru*). Sjejes postupa na isti način u govoru od 2. termidora godine III. Bonal se bezrezervno suprotstavlja svakome ko se gubi u mučnim kombinacijama o podeli i ravnoteži među *vlastima*, udaljujući se od jednostavne i istinite ideje o *jedinstvu* i *nedeljivosti vlasti* ("Predgovor", str. 8). Postoji, i treba da postoji, samo jedna vlast; istina se nalazi u krajnostima, ne na sredini.

Iz čega proističe da će lek koji je predložio Monteskje, umerenost, biti ocenjen kao neprikladan. Kondorse uzvikuje: "Ukoliko krivični zakoni treba da budu blagi, kao i da civilni zakoni teže jednakosti, a administrativni očuvanju slobode i vlasništva, to nije zbog duha umerenosti, već zbog duha pravičnosti" str. 363. Helvecije je već isticao da ustav Engleske nije vredan hvale zato što su njime uravnoteženi razni oblici vlasti, već zato što se na njemu zasnivaju neki zaista dobri zakoni, te je zaključio: "Verujem (...) u mogućnost dobre vladavine u kojoj bi (...) opšti interes, bez svih tih vaših uravnotežavanja, proisticao iz pojedinačnog. Bio bi to jednostavan mehanizam, čijim bi se polugama lako rukovalo, i ne bi zahtevao tu silnu mašineriju sa zupčanicima i protivtegovima" (str. 308). Taj "jednostavni mehanizam" biće zaista izgrađen četrdesetak godina kasnije: biće to jakobinska država, čiji će amblem biti još jedan isto tako jednostavan mehanizam, giljotina. Helvecije, Kondorse i Bonal znaju gde je dobro i razmišljaju samo o tome koji je najbolji način da mu potčine državu. Monteskje zna da dobro postoji, ali ne i gde se ono nalazi;on se stoga trudi oko uvođenja institucija koje će olakšati potragu za njim, garantujući pri tom da šteta, čak i u slučaju zablude o prirodi dobra, neće biti prevelika.

U poređenju sa utopistima Monteskje često izgleda kao konzervativac: njegova prva reakcija je uvek želja da stvari ostanu kakve jesu. Izuzev tiranije, nikakva nepravda ne uznemirava ga preterano. "Ne pišem da bih kudio postojeće ustanove u bilo kojoj zemlji. Svaki će narod ovde pronaći razloge za svoja načela", izjavljuje on ("Predgovor"), i dodaje, prisećajući se možda Montenja: "Svim ovim ja ne opravdavam ono što se radi, već dajem za to razloge" (XVI, 4). Možemo se upitati da li nam Monteskje

ovde zaista kaže ono što u dnu duše misli; jedna rečenica iz *Misli*, u kojoj je reč o *Duhu zakonâ*, zvuči istinitije: "Pošto ta knjiga nije napisana ni za jednu državu, nijedna država ne može se na nju žaliti. Ona je napisana za sve ljude" (193): nepristrasnost ne znači i neutralnost. Ono što se u čitavom delu sugeriše jeste da se promene zakona, u najmanju ruku, nameću kad zakoni više ne odgovaraju društvenim uslovima s kojima su bili povezani, ali koji su se u međuvremenu promenili. Možemo ići i dalje: da nije imao na umu neki ideal, Monteskje se ne bi pomučio da napiše *O duhu zakonâ*; ne treba ga shvatati suviše doslovno kada tvrdi da odustaje od svakog "kuđenja". I sama njegova knjiga je odgovor na jednu situaciju koju je smatrao opasnom: mogućnost da u Francuskoj bude zaveden despotizam. Ali, ako želimo da ostanemo verni onome što misli Monteskje, moramo dodati: na nepravdu nećemo reagovati na isti način, zavisno od toga da li živimo u državi sa umerenim ili sa despotskim režimom. I u državama sa umerenim režimom postoje nepravični zakoni, ali protiv njihjćemo se boriti upravo zakonitim sredstvima, jer ona građanima stoje na raspolaganju. Samo nepostojanje tih sredstava - to jest despotizam - daje pravo da se pribegne sili (ali Monteskje više voli da se ne zadržava mnogo na takvom zamišljenom slučaju).

To stalno traženje ravnoteže između opšteg i pojedinačnog opravdava Monteskjeovu ambiciju da sebe smatra umerenim kako na epistemološkom, tako i na etičkom planu. On je ubeđen da raznovrsnost i pluralnost više odgovaraju ljudskim društvima, jer takva je sama njihova priroda: "Uvek ću govoriti da je umerenost, a ne sklonost krajnostima, ta koja upravlja ljudima" (XXII, 22). Principom umerenosti treba da bude nadahnut i zakonodavac: "Tvrdim, i čini mi se da sam ovu knjigu napisao samo da to dokažem, da duh zakonodavstva treba da bude duh umerenosti; političko dobro, kao i moralno, uvek se nalazi između dveju krajnosti" (XXIX, 1). Tome ga je naučilo njegovo životno iskustvo, a sećamo se takođe da Monteskje više voli izvesnu osrednjost nego ekstremizam kakav ovaploćuju ratnici i sveci (VI, 9).

Zato je on spreman da dopusti da treba biti umeren čak i u zahtevanju slobode, koja je, međutim, njegov ideal. "Kako bih mogao zahtevati krajnju slobodu", piše on, "ja koji mislim da ni sâm preterani razum nije uvek poželjan, i da se ljudi skoro uvek bolje prilagođavaju sredini nego krajnostima?" (XI, 6). Ne, "ima slučajeva kad slobodu treba za trenutak prekriti velom, kao što sakrivamo kipove bogova" (XII, 19). Drugom prilikom dodaje: "Narodima nenaviklim da u njoj uživaju i sama sloboda izgledala je nepodnošljiva. Tako je i čist vazduh ponekad škodljiv onima koji su živeli u močvarnim krajevima" (XIX, 2). Zapazićemo da Monteskje ne kaže: ne postoji razlika između tiranije i slobode, između čistog vazduha i onog u močvarama, već samo: u izvesnim okolnostima neosetljivi smo za te razlike,

te stoga apsolutne zahteve treba umeriti. U protivnom će i neutralne, ili čak dobre mere biti primane kao štetne ili tiranske, "kad oni koji vladaju uvode stvari koje vređaju način mišljenja nekog naroda" (XIX, 3).

Ovaj stav, koji se sastoji u odbacivanju jednostavnosti monolitnih sistema, izazvao je, samom svojom nerazumljivošću, najveću moguću rezervisanost. Monteskjeovi savremenici nisu cenili njegovu knjigu; naši je nisu čitali. Uostalom, što se tiče suda njegovih čitalaca, on nije gajio iluzije: "Moja je sudbina bila sudbina svih umerenih ljudi", piše on u jednom pismu (markizu de Stenvilu, 27. maja 1750), "i nalazim da sam poput onih neutralnih ljudi koje je veliki Kozimo di Mediči upoređivao sa onima što stanuju na prvom spratu neke kuće, te im smetaju buka odozdo i dim odozgo."

Dobro odmereni humanizam

Sada prekidam čitanje drugih i sam preuzimam reč. Što ne znači da sam dosad ćutao: tokom čitave ove knjige nastojao sam da raspravljam o pitanjima koja su pokrenuli drugi - slažući se s njima ili ne, zavisno od slučaja. Hteo sam da znam ne samo šta su oni tvrdili već i da li su ta tvrđenja tačna; neprestano sam, dakle, morao zauzimati stav. Mog čitaoca, međutim, moglo je pomalo ljutiti ili zamarati moje suzdržavanje da na sistematičan način iznesem svoje mišljenje o predmetima koje sam razmatrao. To nisam mogao učiniti najpre zato što ga nisam unapred o svemu imao, daleko od toga: otkrivao sam ga dok sam tražio istinu, slažući se pri tom sa svojim autorima ili ne; ova je knjiga zaista moje delo, ali i ja sam njeno, u jednom drukčijem smislu reči. Nisam to mogao ni stoga što sam skloniji traženju istine nego njenom posedovanju, i što želim da tu sklonost sa mnom deli i moj čitalac; najdraže mi je ono mišljenje do koga se dolazi postepeno, kroz dijalog. Sve u ovoj knjizi treba da ide u prilog toj ideji. Ako u ovom trenutku jednostrano "preuzimam reč", to ne činim stoga što sam u tom pogledu promenio mišljenje, već stoga što stižem do kraja jednog višegodišnjeg puta, te osećam da sam dužan kazati čitaocu gde se sad nalazim i šta mislim o svom putovanju. Nije toliko reč o nekakvim konačnim zaključcima koliko o tome da saopštim dokle sam privremeno stigao sa svojim istraživanjima, o tome da jednostavno znam na čemu sam. Nadam se da će drugi moći iz tog istog putovanja izvući zaključke koji meni sada izmiču.

Vratimo se, dakle, držeći se zasad malo poizdalje od istorije mišljenja, na najvažnija pitanja o kojima se raspravljalo u ovoj knjizi. *Mi i drugi*, govorio sam: kako možemo, kako treba da se ponašamo prema onima koji nisu pripadnici naše zajednice? Prvo što smo naučili jeste da moramo odustati od toga da svoje rasudivanje zasnivamo na takvom razlikovanju. Ljudska bića, međutim, oduvek su tako postupala, menjajući samo predmet svoje hvale. Shodno "Herodotovom pravilu", smatrala su sebe najboljima na svetu, a druge su procenjivala kao loše ili dobre zavisno od toga da li

su im bili više ili manje daleki. I obrnuto, pribegavajući "Homerovom pravilu", nalazila su da su najdalji narodi ujedno najsrećniji i najdivniji, dok su kod sopstvene kuće videla samo propadanje. Ali u oba slučaja radi se o priviđenju, o optičkoj varci: "mi" nismo nužno dobri, kao što to, uostalom, nisu ni "drugi"; jedino što o tome možemo reći jeste da otvorenost prema drugima, odbijanje da ih se odbaci bez proučavanja, kod svakog ljudskog bića predstavlja odliku. Jedina značajna podela, govorio je Šatobrijan, jeste podela na dobre i rđave, ne na nas i druge; svako pojedino društvo je mešavina dobra i zla (doduše, u nejednakim proporcijama). Umesto olakog prosuđivanja zasnovanog na sasvim relativnom razlikovanju između pripadnikâ moje grupe i onih koji to nisu, treba uvesti prosuđivanje zasnovano na etičkim principima.

Iz ovog prvog zaključka proizlaze još dva velika problema: kakvo je značenje našeg pripadanja nekoj zajednici? i: kako učiniti naše prosuđivanje legitimnim?

I. Ljudska bića nisu samo jedinke koje pripadaju istoj vrsti; ona su isto tako i članovi specifičnih i različitih zajednica u kojima se rađaju i deluju. Najmoćniju zajednicu danas predstavlja ono što se naziva nacijom, to jest ono u čemu se jedna država i jedna kultura više ili manje savršeno (ali nikada potpuno) poklapaju. Pripadanje čovečanstvu nije isto što i pripadanje naciji - čovek nije građanin, govorio je Ruso -, između to dvoje čak postoji latentni sukob, koji može postati otvoren onog dana kada budemo primorani da se opredeljujemo između jednih i drugih vrednosti. O čoveku, u pravom smislu te reči, sudi se na osnovu etičkih principa; o tome kako se ponaša građanin odlučuje politička perspektiva. Nijedan od ta dva aspekta ljudskog života ne može se eliminisati, kao što nije moguće ni da se jedan svede na drugi: bolje je da se ostane svestan tog ponekad tragičnog dvojstva. Ali u isti mah njihovo potpuno razdvajanje, njihovo ograničavanje u sferama koje nikad međusobno ne stupaju u dodir može biti isto tako porazno: o tome svedoči primer Tokvila, koji u svojim filozofskim i naučnim delima propoveda moral, a u svojim političkim govorima preporučuje istrebljivanje domorodaca. Etika nije politika, ali ona može da podigne ograde koje politika neće imati pravo da prekorači; pripadanje čovečanstvu ne oslobađa nas pripadanja naciji i ne može da ga zameni, ali čovečna osećanja moraju biti u stanju da obuzdaju državni razlog.

Ali često takođe kažemo: više volim svoju decu nego decu mog suseda; to je zaista prirodno osećanje zbog kojega nemamo nikakvog razloga da crvenimo. Nije li onda isto tako prirodno da više volimo svoje zemljake od stranaca i da s njima posebno blagonaklono postupamo? Nije li prirodno da potčinjavamo čoveka građaninu, a etiku politici? Takvo rasuđivanje počiva na dvostrukoj zabuni. Prva je psihološke prirode: sastoji se u tome da se analogijom ono što je svojstveno porodici prenosi na na-

ciju. Međutim, između ta dva entiteta postoji znatna razlika. Porodica obezbeđuje neposredno međudejstvo sa drugim ljudskim bićima; njeno se načelo može u krajnjem slučaju proširiti i na sve ljude koje poznajemo - ali ne i dalje od toga. Nacija je apstrakcija o kojoj imamo isto tako malo neposrednog iskustva kao i o čovečanstvu. Druga zabuna je etičke prirode: ako neka stvar jeste, to ne znači da i treba da bude. Uostalom, i sam pojedinac veoma dobro ispravlja stvari, ne brkajući ljubav sa pravdom: on svoje dete voli više nego susedovo, ali kad se oba nađu u njegovoj kući, daje im jednaki deo kolača. Milosrđe, na kraju krajeva, nije manje prirodno od egoizma. Ljudskom biću je svojstveno da vidi dalje od vlastitog interesa, i upravo zato postoji etičko osećanje; hrišćanska etika, kao i republikanska, samo sistematizuju i preciznije definišu to osećanje. "Davanje prednosti naciji" ne temelji se nimalo više na činjenicama nego na vrednostima.

Ali šta je to nacija? Na to pitanje davani su mnogobrojni odgovori, koje možemo podeliti na dve velike grupe. S jedne strane, ideja o naciji stvara se prema modelu rase: to je "krvna" zajednica, to jest biološki entitet na koji pojedinac nema nikakvog uticaja. Čovek se rađa kao Francuz, Nemac ili Rus i to ostaje do kraja života. To znači da su mrtvi ti koji odlučuju o živima, kao što su govorili Bares i Le Bon, a prošlost grupe određuje sadašnjicu pojedinca. Nacije su nepropusni blokovi: mišljenje, rasuđivanje, osećanja, sve je drukčije od jedne nacije do druge. S druge pak strane, pripadanje nekoj naciji zamišlja se kao neka vrsta ugovornog odnosa. Nekoliko pojedinaca, govorio je Sjejes, odluče jednog dana da osnuju naciju;i stvar je gotova. Oni ozbiljniji tvrde da je pripadanje jednoj naciji pre svega vršenje voljnog čina, preuzimanje obaveze da se živi zajedno uz prihvatanje zajedničkih pravila i uz stremljenje ka zajedničkoj budućnosti.

Te dve koncepcije, nacija kao rasa i nacija kao ugovor, u svemu su međusobno suprotne: prva je fizička, druga moralna, prva je prirodna, druga veštačka, prva je okrenuta prošlosti, druga budućnosti, prva znači determinizam, druga slobodu. Izbor među njima, međutim, nije jednostavan: svako može intuitivno osetiti da i u jednoj i u drugoj ima ponečeg istinitog i mnogo toga zaboravljenog. Ali kako pomiriti dve suprotnosti? Najslavniji pokušaj da se to ostvari, onaj Renanov, bio je neuspešan: ne možemo se zadovoljiti time što dva "kriterijuma" pridodajemo jedan drugom, kad drugi poništava prvi.

Pristanemo li, međutim, da naciju promišljamo kao kulturu, antinomija tih dvaju vidova nacije može da bude prevaziđena. Kultura, kao i "rasa", postoji pre pojedinca i ne može se promeniti od danas do sutra na način na koji se menja državljanstvo. Ali kultura ima i ponešto zajedničko sa ugovornim odnosom: ona nije urođena već stečena; i mada je to sticanje sporo, ono na kraju krajeva zavisi od volje pojedinca i može da proističe iz obrazovanja. Iz čega se sastoji to učenje? Pre svega iz ovladavanja jezi-

kom; zatim iz upoznavanja sa istorijom zemlje, njenim pejzažima, te sa običajima domorodačkog stanovništva čijim životom upravljaju hiljade nevidljivih zakona (kulturu očigledno ne treba poistovećivati sa onim što se nalazi u knjigama). Za takvo učenje potreban je dug niz godina, i broj kultura koje možemo temeljno upoznati veoma je mali; ali da bi upoznao neku kulturu, čovek ne mora u njoj biti rođen: krvi, pa čak ni genima, ne pripada u tome nikakva uloga. Uostalom, svi oni koji su državljanstvo stekli rođenjem ne moraju posedovati kulturu svoje zemlje; može se biti krvno vezan za francusko tle pa ipak ne pripadati francuskoj kulturnoj zajednici.

Shvatanje nacije kao kulture (koje vodi poreklo od Monteskjea) omogućuje da se očuvaju zrnca istine sadržana u koncepcijama nacije kao ugovornog odnosa ili nacije kao "rase" mada su te koncepcije nastale posle Monteskjea. Ono u isti mah pruža mogućnost da se izbegne antinomija čoveka i građanina: s njim se do univerzalnog može dospeti samo putem koji vodi preko pojedinačnog, i samo onaj ko ovlada nekom posebnom kulturom ima izgleda da mu se glas čuje u čitavom svetu. Treba, međutim, naglasiti da kultura nije nužno nacionalna (takva je čak samo izuzetno); ona je pre svega svojstvena nekoj oblasti ili čak i još manjim geografskim entitetima; može takođe pripadati nekom sloju stanovništva iz koga su isključene druge grupe iz iste zemlje;može, najzad, obuhvatati samo jednu grupu u zemlji. Jedno je sigurno: vladanje barem jednom kulturom neophodno je za uspešan razvoj svakog pojedinca; akulturacija je moguća i često i blagotvorna;dekulturacija je pak pogibeljna. Kao što ne moramo crveniti zbog toga što svoje volimo više nego druge (ukoliko nas to ne navodi da nanosimo nepravdu), ne moramo se stideti ni svoje privrženosti nekom jeziku, nekom pejzažu, nekom običaju: to je ono što nas čini ljudima.

II. Kako onda stoji stvar sa legitimnošću naših prosuđivanja i kako preseći u sporu između univerzalnog i pojedinačnog? Bilo bi prikladno da u tom pogledu krenemo od izvesnog mišljenja koje je danas rasprostranjeno, a sažeto bi se moglo izložiti na sledeći način. Pretenzija ka univerzalizmu pokazala se tokom vekova samo kao maska ispod koje se krije etnocentrizam. U tom smislu, univerzalistička ideologija odgovorna je za događaje koji spadaju među najmračnije u novijoj evropskoj istoriji, odnosno za kolonijalna osvajanja. Pod izgovorom da šire "jedinu pravu" civilizaciju (prevashodno univerzalnu vrednost), neke zapadnoevropske zemlje dočepale su se tuđih bogatstava i bogatile se eksploatišući mnoge daleke narode. Univerzalizam je imperijalizam. To, uostalom, nije jedina oblast u kojoj se može videti koliku je štetu nanela ova ideologija: unutar samih država uništena je heterogenost u ime tih istih (pseudo) univerzalnih ideala. Stoga je vreme da zaboravimo na pretenzije ka univerzalnom te da priznamo da je svako prosuđivanje relativno: u odnosu na neko vreme,

neko mesto, neki kontekst. Nema potrebe da se taj relativizam poistovećuje sa nihilizmom, kao ni sa cinizmom (odbacivanjem svake vrednosti); vrednosti su u njemu priznate, ali je njihov opseg ograničen. Ono što je danas dobro nije to bilo i juče, a svako je varvarin u očima svog suseda: budimo kadri da izvučemo zaključke koji se na osnovu svega toga očigledno nameću.

Ovaj dobro poznati diskurs, koji obuhvata i neke specifičnije varijante, sadrži niz aproksimacija, simplifikacija i netačnosti koje, i uz najbolje moguće namere, mogu voditi do neprihvatljivih zaključaka. Želimo li ostvariti pregled celine koji bi nas više zadovoljavao (ne odustajući pri tom od osude kolonijalizma), treba, dakle, da sva ta tvrđenja razmotrimo jedno po jedno.

Neprihvatljivo je, pre svega, tvrdenje da je univerzalizam *nužno* etnocentrizam - kao što je bilo neprihvatljivo i mišljenje da se ljudska bića nikad ne mogu uzdići iznad svog ličnog interesa. Takvo ultradeterminističko tvrđenje, koje podrazumeva i nesposobnost razlikovanja između onoga što jeste i onoga što treba da bude, vodi u apsurd. Ali isto je tako netačno, na istorijskom a ne više na teorijskom planu, da je kolonijalni imperijalizam suštinski povezan sa univerzalističkom ideologijom. Kao što smo videli na prethodnim stranicama, kolonijalna politika je spremna da se koristi svim sredstvima, pa se služi, ne praveći razliku, i svakom ideologijom koja joj se nađe pri ruci, univerzalizmom kao i relativizmom, hrišćanstvom kao i antiklerikalizmom, nacionalizmom kao i rasizmom; ideologije nam na tom planu ne pružaju pobude za delovanje već opravdanja koja se dodaju *a posteriori*, priče čija je svrha da se sebi obezbedi legitimitet i koje ne treba shvatati bukvalno. Ako se univerzalistička ideologija nalazila među njima češće od drugih, to svedoči samo o tome da je ona uživala veći ugled od drugih. Ideologija koja se stvarno javlja kao pobuda a ne više kao kamuflaža, naknadno ulepšavanje , kao što smo takođe videli, sasvim je drukčija: reč je o nacionalizmu, koji je uz to odgovoran i za druge ratove vođene u to isto vreme, među samim evropskim zemljama.

Drugo, nije istina da je etnocentristička izopačenost jedina i najopasnija izopačenost univerzalizma. Kao što smo mogli da ustanovimo, univerzalistički projekt je u opasnosti da doživi dve vrste skretanja, jedno "subjektivno", drugo "objektivno". U etnocentrizmu subjekt poistovećuje, naivno ili perfidno, sopstvene vrednosti sa vrednostima *uopšte*, on projektuje osobine svojstvene njegovoj grupi na neki instrument kome je namenjena univerzalnost. U scijentizmu, naprotiv, vrednosti nalazimo izvan nas, u objektivnom svetu - ili, tačnije, poveravamo nauci zadatak da ih pronađe. Scijentističko delovanje ne daje rezultate koji bi nužno išli u prilog etnocentrizmu; naprotiv, ono obično biva preduzeto da bi ukočilo kretanje baš onog društva u kome je započeto. Scijentizam je, dakle, danas opasniji od etnocentrizma, makar samo i zato što se niko, ili skoro niko, ne ponosi da

se zove etnocentristom (lako je zamisliti *raskrinkavanje* nekog etnocentriste), dok pozivati se na nauku znači isto što i oslanjati se na jednu od najsigurnijih vrednosti koje postoje u našem društvu. Da bismo se uverili da ta opasnost nije samo potencijalna, dovoljno je setiti se da su se dva najzločinačkija režima iz skorašnje istorije, staljinistički i hitlerovski, pozivala na naučno zasnovanu ideologiju i nalazila za sebe opravdanje tako što su se obraćala nauci (istoriji ili biologiji).

Treće, relativizam, koji prikazuju kao čudesno rešenje naših problema, nije nikakvo rešenje; kakvog smisla ima izbegavanje Haribde ako ćemo se zatim baciti u čeljusti Scile? Ne treba se zatvarati u tako neplodnu alternativu: etnocentrizam *ili* relativizam. Ovaj poslednji se isto tako teško može braniti na planu logičke koherentnosti kao i na planu sadržajâ. Relativista je neizbežno prinuđen da protivreči sebi, jer predstavlja svoju doktrinu kao apsolutnu istinu, te samim tim pobija ono što upravo tvrdi. Uz to, što je još ozbiljnije, dosledni relativista odustaje od jedinstva ljudske vrste, a to je znatno opasniji postulat od naivnog etnocentrizma nekih kolona. Nepostojanje jedinstva dopušta isključenje, što može da vodi i istrebljenju. Štaviše, relativista, čak i onaj umereni, nije u stanju da ukaže ni na kakvu nepravdu, ni na kakvo nasilje, samo ako oni čine deo neke tradicije iole drukčije od njegove: izopštenja, kao ni ljudske žrtve, ne zaslužuju osudu; moglo bi se, dakle, reći da u određenom trenutku ruske ili nemačke istorije i sami koncentracioni logori pripadaju nacionalnoj tradiciji. Stvari ne stoje mnogo bolje ni sa posebnim oblicima relativizma kakvi su nacionalizam ili egzotizam.

Uobičajeno mišljenje koje se tiče univerzalnih i relativnih sudova nije, dakle, zadovoljavajuće. Ali čime treba da ga zamenimo? Kako da u isti mah otklonimo i opasnosti izopačenog univerzalizma (kako etnocentrizma, tako i scijentizma) i opasnosti relativizma? To ćemo moći da uradimo samo ako damo nov smisao onome što zahteva univerzalizam. Moguće je braniti jedan novi humanizam, pod uslovom da budemo predostrožni i izbegnemo zamke u koje je ponekad, tokom proteklih vekova, padalo istoimeno učenje. Tim povodom, i da bi se bolje naznačila razlika, bilo bi korisno govoriti o jednom *kritičkom humanizmu*.

Prvo na čemu treba insistirati jeste da se taj humanizam ne javlja kao neka nova hipoteza o "ljudskoj prirodi", a još manje kao neki projekat unifikacije ljudskog roda unutar jedne jedine države. Povodom Levi-Strosa osetio sam potrebu da upotrebim izraz "metodski univerzalizam", ne misleći time na određeni sadržaj neke teorije o čoveku već na nužnost da se traga za nekim vidikom koji bi sagovornicima u raspravi bio zajednički, ukoliko želimo da ta rasprava nečemu služi. Sveopšte osobine, naime, ne proističu iz empirijskog sveta koji je predmet posmatranja već iz samog delovanja ljudskog duha. Eto zašto se varaju ne samo oni koji, poput Bi-

fona, pretvaraju osobene crte neke kulture u univerzalne norme (to su divljaci, jer farbaju obrve u plavo), već i oni koji, poput Montenja, ne priznaju bilo kakvu univerzalnost, ređajući primere koji protivreče jedan drugom. Kad Ruso predlaže da se milosrđe smatra prirodnom osnovom društvenih vrlina, to ne znači da on ne zna da postoje nemilosrdni ljudi. Univerzalnost je sredstvo analize, princip kojim se reguliše i omogućuje plodonosno suočavanje različitosti, a njen sadržaj ne može biti ustaljen: ona je uvek podložna reviziji.

Ono što je u pravom smislu reči ljudsko očigledno ne predstavlja ovu ili onu kulturnu osobinu. Na ljudska bića utiče kontekst u kome dolaze na svet, a taj se kontekst menja u vremenu i prostoru. Ono što je svakom ljudskom biću zajedničko sa svim drugima jeste sposobnost da *odbije* tu određenost; kazano biranijim rečima, reći ćemo da je sloboda znak raspoznavanja ljudske vrste. Nema sumnje da me moja sredina navodi da se ponašam na onaj način kakav je u njoj na ceni; ali postoji i mogućnost da se toga oslobodim, i to je bitno. I neka mi ne kažu da odbacujući jednu određenost (odbijajući, na primer, da se prilagodim ukusu svoje sredine) neizbežno padam pod udar neke druge (potčinjavam se ustaljenim shvatanjima neke druge sredine): čak i kad bi to bilo istina, pokušaj oslobađanja zadržava sav svoj smisao. To je ono što su hteli da kažu Monteskje, koji je specifičnost ljudskog roda video u tome što se ljudi ne pokoravaju uvek svojim zakonima, i Ruso, za koga je *usavršivost* najvažnija osobina čovekovog položaja u svetu: čovek može steći ne samo ovo ili ono svojstvo već svako od njih. Neka nam Rivarol oprosti što kažemo da francuski nije sveopšti jezik; ali zato je sveopšta sposobnost da se uče jezici.

Shvatimo li univerzalnost na taj način, sprečavamo svako tumačenje univerzalizma kao etnocentrizma ili scijentizma jer odbijamo da bilo koji sadržaj pretvaramo u normu , a pri tom ipak ne zapadamo na stranputicu relativizma, koji odustaje od davanja sudova, ili barem od onih koji prekoračuju granice kulturâ. Univerzalnost je, naime, ta koja nam omogućuje pristup apsolutnim vrednostima. Univerzalno je naše pripadanje istoj vrsti: to nije mnogo, ali je dovoljno za zasnivanje naših sudova. Neka želja je legitimna samo ako može da postane želja svih, govorio je Monteskje; a Ruso: neki je interes utoliko pravičniji ukoliko je opštiji; pravda je samo drugo ime za postupanje kojim se uzima u obzir čitav ljudski rod. Taj princip na kome se zasniva etika biće upotpunjen velikim političkim principom koji je takođe uočio Monteskje: treba priznati jedinstvo ljudskog roda, ali i heterogenost društvenog bića. Tada postaje moguće donositi vrednosne sudove koji prelaze granice zemlje u kojoj smo rođeni: tiranija i totalitarizam su loši u svim okolnostima, kao što je loše i postojanje ropstva, ili potčinjenost žena. To ne znači da se neka kultura proglašava *a priori* superiornom u odnosu na druge, ili jedinim ovaploćenjem univer-

zalnog; već da možemo upoređivati postojeće kulture i nalaziti da je jedna više za pohvalu, a druga više za pokudu.

III. Moramo se najzad dotaći još jednog pitanja koje još više zadire u istorijsku materiju razmatranu u ovoj knjizi. Tu materiju sačinjava sve ono čime se u Francuskoj, u poslednjih dvesta pedeset i više godina, doprinosilo raspravi na temu *mi i drugi*. Među idejama koje smo razmatrali nekima je, izgleda, pripala presudnija uloga. Na primer, ideji o rasizmu, kome je pomagao i njegov veliki brat, scijentizam; u tom pogledu Ernest Renan može služiti kao neka vrsta amblemskog lika. Ili pak ideji o "republikanskom" nacionalizmu, onom Mišleovom, Tokvilovom, Pegijevom. Ideji o egocentrizmu, najznačajnijem izrazu modernog egzotizma, koju je uveo Šatobrijan, a sledili su je Loti i drugi "impresionisti" (dok se raniji egzotizam pre sastojao u alegorijskoj upotrebi drugih). Scijentizam, nacionalizam, egocentrizam: sve su to fenomeni kojima ja dajem apstraktne nazive i definicije, ali od kojih svaki odgovara nekoj posebnoj istorijskoj tvorevini i koje mi nikakav deduktivni sistem ne bi omogućio da unapred predvidim (što nije slučaj sa etnocentrizmom). Kakvo je značenje tih triju stavova (i nekih drugih koji su s njima saglasni)?

Da bih odgovorio na to pitanje moram da izađem iz već ionako preširokog okvira svoje teme i da se upitam: imaju li ti snažni izrazi nepriznavanja drugih - jer o tome je reč - nešto što ih međusobno povezuje? I u kakvom se odnosu nalaze prema ideologijama koje su u tom istom periodu vladale u Francuskoj?

Glavni ideološki sukob, karakterističan za doba o kome je reč, jeste sukob između holizma i individualizma, da se poslužimo izrazima Luja Dimona, to jest između *zajednica* u kojima celini pripada dominantan položaj u odnosu na njene elemente, i *društava* u kojima su pojedinci značajniji od celine kojoj pripadaju; ili, da budemo konkretniji, između Starog režima i republike. Ali na prvi pogled se čini kao da taj sukob nema nekog posebnog značaja za našu temu. Pre revolucije kao i posle nje bilo je univerzalista i "partikularista", nacionalista i "egzotista". Opredeljenje za određeni stav prema drugima ne zavisi direktno od veće sklonosti za holizam nego za individualizam, ili obratno. Pre revolucije pokriće za kolonizaciju bio je hrišćanski ideal (svi narodi su jednaki, te prema tome najbolja religija - hrišćanstvo - jednako odgovara svima); posle revolucije kolonizacija se nastavlja, ali ovaj put ukrašena laičkim idealom (razum je isti u svim podnebljima, ali mi smo njegovi najnapredniji predstavnici, stoga je ne samo naše pravo već i naša dužnost da ga svuda širimo - a za to treba najpre okupirati teritorije). Za kolonizovane narode, kao što možemo i misliti, između jednog i drugog nije moglo biti neke osetnije razlike. Poštovanje tradicija i hijerarhijâ više ide uz holistički duh nego uz individualizam; ali

videli smo da se u demokratskim zemljama i jedan i drugi lako održavaju u životu.

Ni scijentizam, ni nacionalizam, ni preterani egocentrizam ne predstavljaju neposredne posledice Starog režima. A u prethodnim analizama predstavnici holističke ideologije zauzimaju malo mesta. Tu i tamo smo uočili ponekog neprijatelja demokratije, Gobinoa i Tena, Le Bona i Morasa, Segalena i ponekad čak i Levi-Strosa (Bonal i De Mestr, veliki ideolozi kontrarevolucije, bili su spomenuti u drugim kontekstima); ali, s jedne strane, njihovo mišljenje je daleko od toga da bude isključivo holističko, a s druge strane, kad je reč o temama koje se nalaze u našem vidokrugu, ono je blisko mišljenju ubeđenih demokrata. Treba dodati da scijentizam, nacionalizam i egocentrizam kao god što se ne mogu objasniti holističkom ideologijom tako ne proizlaze ni iz romantičarskog duha koji bi bio jednostavna negacija duha prosvećenosti i revolucije. U izvesnim stvarima romantizam se direktno suprotstavlja racionalizmu i univerzalizmu doba prosvećenosti; ali, što se tiče naše teme, postoji jasna veza između Šatobrijanovog, Mišleovog i Renanovog "romantizma" i njihove vernosti najznačajnijim opredeljenjima individualističke filozofije kakva nastaje tokom XVII i XVIII veka.

I drugi su već pre mene došli do sličnih konstatacija;a iz njih su izveli zaključak o neposrednoj odgovornosti humanističke ideologije za pojavu scijentističke, nacionalističke i egocentrističke doktrine - koje se sa svoje strane mogu dovesti u vezu, uz izvesnu meru verovatnoće, sa velikim pokoljima za koje su odgovorni ratovi, kolonijalizam, totalitarizam, i koji obeležavaju istoriju poslednjih dvaju stoleća. To je davalo za pravo da se govori o izvesnoj "dijalektici doba prosvećenosti" koja bi mogla dovesti do otkrića pravog lica jedne ideologije što voli da se prikazuje nakinđurena otmenijim i zavodljivijim ukrasima. Više ne bi bilo reči o nekakvom spoljašnjem neprijatelju demokratije već o neizbežnom - "tragičnom" - ishodu do koga dovodi sam demokratski projekt. Da li takav zaključak proističe iz prethodnih analiza?

Odgovor je kategoričan: ne. Zakon o isključenju treće mogućnosti još jednom ne biva primenjen; ukoliko se izbor koji nam se predočava sastoji u sledećem pitanju: potiču li naše nevolje od holizma ili od individualizma, treba otkloniti sam taj izbor. Mogući su i drugi odgovori; onaj do koga ja dolazim sastoji se u tvrđenju da scijentizam, nacionalizam i egocentrizam, mada nisu strani duhu doba prosvećenosti, predstavljaju njegovo *izopačenje* pre nego njegovu logičnu posledicu. "Zli junak" ove priče nije ni nekakav spoljašnji neprijatelj, ni onaj koji je dosad smatran junakom; u toj ulozi javljaju se pomoćnici, sledbenici, pratioci tog junaka, koji su dugo smatrani neophodnim a koji to ni najmanje nisu;koji, naprotiv, prete da unište delo onoga koga smatraju svojim učiteljem.

Dve stvari me posebno navode da tako mislim. Prva je konstatacija o logičkoj nespojivosti humanističkih principa sa scijentističkom ili nacionalističkom, ili pak egocentrističkom praksom. Scijentizam smatra sebe racionalnim;ali on na kraju stavlja nauku na mesto religije i time je u samoj njenoj suštini poriče: takav je slučaj Sen-Simona, Konta, Renana. Što se tiče Tokvila, Mišlea ili Pegija, oni su prinuđeni da pribegnu akrobatskom argumentovanju kako bi pomirili humanizam sa patriotizmom. Šatobrijan, kao i njegovi naslednici, mora da se suoči sa paradoksom koji proističe iz dvaju njegovih istovremenih tvrdenja: volim sav ljudski rod, ali se interesujem isključivo za samog sebe.

Drugi razlog zbog koga ne verujem da humanizam neizbežno vodi sopstvenom izopačenju nalazi se u samoj mogućnosti (koju sam, nadam se, pokazao) da se scijentističke, nacionalističke ili egocentrističke zablude analiziraju pomoću koncepata i principa proizašlih iz samog tog humanizma. Započinjući istraživanja koja su dovela do ove knjige, nisam znao da će u njoj Monteskje i Ruso suditi Šatobrijanu i Mišleu, Renanu i Pegiju; ali upravo to se desilo. Monteskje i Ruso (kojima sam, da je moje istraživanje obuhvatilo i druge narode, mogao pridružiti i Kanta) ovaploćuju, naime, kad uzmemo u obzir ono što je kod njih najbolje, humanističku filozofiju, koja mi je omogućila da ustanovim kako je njen vlastiti projekt izopačen tokom XIX veka. Ruso je taj koji tvrdi da etika ne sme biti potčinjena nauci;da su kosmopolitizam i patriotizam nespojivi, te da je prvi superioran u odnosu na drugi;da se ne može zamisliti asocijalna jedinka. Monteskje je taj koji u umerenosti nalazi univerzalni princip političkog života, nezavisan od objektivnih okolnosti svojstvenih svakoj zemlji;on je taj koji pokazuje da poklanjanje pažnje kulturama ("duhu nacije") ne mora podrazumevati slepi patriotizam; on je taj koji čini očevidnom ulogu društvene grupe kojoj pripada pojedinac. Monteskje i Ruso su ti koji odbacuju shvatanje da ljudskim životom upravlja isključivo determinizam, i koji u slobodi vide ono po čemu se prepoznaje čovek. Ideali koje oni stavljaju u prvi plan omogućavaju nam da shvatimo "izopačenja" do kojih je došlo u XIX veku i da ih osudimo. Ta izopačenja ne samo da ni izdaleka ne predstavljaju vrhunac humanizma, ona su njegova propast.

Neprijatelji humanističke filozofije, scijentizam, nacionalizam i egocentrizam ne prikazuju se, međutim, kao takvi već kao neizbežne posledice i nužne dopune te iste filozofije. Istorijski gledano, istina je da se oni pripremaju tokom tog istog veka prosvećenosti: scijentizam u Helvecijevom i Didroovom materijalizmu ili u Kondorseovom utopizmu;nacionalizam i egocentrizam u izvesnim iskazima samog Rusoa, izvučenim iz svog konteksta i iz celine njegovog dela. Tako da te doktrine koje izopačuju humanizam ne nastupaju otvoreno, kao neprikriveni neprijatelji, već, ako tako možemo reći, pritvorno nakićeni idealima humanizma i revolucije; to vi-

dimo na primeru Šatobrijana, Mišlea, Renana i tolikih drugih. Time se objašnjavaju zablude u tumačenjima nekih istoričara koji su uzeli zdravo za gotovo ono što je predstavljalo samo veštu kamuflažu ili naivnu iluziju i koji su pripisali humanizmu krivicu za zlodela počinjena u ime tih ideologija u kojima je on izopačen. Ove mi se ideologije upravo iz tog razloga čine znatno opasnijim, mada na drugi način, nego ono što je preživelo od Starog režima, razni vidovi anahrone nostalgije za apsolutističkom monarhijom. Razumljivo je onda zašto sam se toliko zadržao na onim prvima, a tako malo na ovim poslednjim.

Treba li to da znači da je u Monteskjeovom i Rusoovom mišljenju sve savršeno? Razume se da ne. I njima se, uostalom, događa da se međusobno ne slažu (mada, rekao bih, ređe nego što se obično misli); ponekad sam, dakle, morao da se između njih dvojice opredeljujem. Ponekad sam, opet, morao da im protivrečim, čak i onda kad su se međusobno slagali. Ali prvenstveno treba naglasiti da njihova praksa često ostaje ispod dometa njihove teorije. Videli smo to na primeru predstavljanja dalekih naroda. Dok je u *Persijskim pismima* tako dobro analizirao zamke etnocentrizma i prednosti distanciranja, Monteskje u *Duhu zakona* pruža sasvim konvencionalnu, a na kraju i ponižavajuću sliku Indijanaca i Afrikanaca, Kineza i Japanaca. Mada je sam ustanovio načela za valjano upoznavanje drugih (posmatrati razlike da bi se otkrila svojstva), Ruso smešta "divljake" na pola puta između čoveka i životinje. Isti raskorak možemo uočiti između načelnih osuda ropstva koje su izrekli Monteskje i Ruso i njihove nedovoljne revnosti, da ne kažemo i nešto gore, u borbi za njegovo ukidanje. Postoje i drugi primeri - nema, uostalom, razloga da prikrivamo nedoslednosti ove dvojice ljudi.

No uprkos svemu tome, ako smo danas u mogućnosti da ponekad i strogo sudimo Monteskjeu i Rusou, to zahvaljujemo upravo idealu čijem su stvaranju oni i te kako doprineli. Ne treba se dovoditi u smešnu situaciju da žalimo što je ideal iznad stvarnosti. Bolje je iskoristiti uzlete Monteskjeove i Rusoove misli nego uživati u sitničavom zakeranju da oni nisu uvek bili na visini svojih principa. Nemojmo, dakle, toliko pamtiti njihove zablude koliko njihove podvige: mogućnost koju su naslutili, svaki na svoj način, da se raspoznaju razlike između ljudskih grupa a da se ipak ne odustane od univerzalnog okvira; ideju da pojedincu i društvu, budući da su to u samoj svojoj suštini heterogeni entiteti, mogu trajno odgovarati samo mešovita ili umerena rešenja (što se tiče Rusoa, treba, da bi se došlo do tog zaključka, uzeti u obzir celinu njegovog dela a ne izdvajati iz njega proizvoljno samo jedan njegov deo, *Društveni ugovor* ili *Ispovesti*).

Sučeljavanje Monteskjeovog i Rusoovog humanizma sa scijentizmom, nacionalizmom i egocentrizmom kakvi se razvijaju tokom XIX veka navodi me da utvrdim još nešto. Svaka od ovih triju doktrina ograničava se na

samo jedan vid ljudskog života, a odstranjuje ili zanemaruje ostale. Za scijentiste važna je samo univerzalnost (pripadanje svih istoj vrsti); iz te izvorne istovetnosti proizlazi potreba da se svuda uvedu isti zakoni, sa ciljem da se ustanovi jedna jedinstvena univerzalna država. Kulturne razlike (odnosno nacionalne, u pravom smislu te reči) smatraju se zanemarljivim: zadovoljićemo se time, sugerisao je Kont, što ćemo svetskoj zastavi dodati nacionalnu traku. Veću pažnju ne zaslužuju ni razlike među pojedincima. Zato nacionalista odbacuje svako pozivanje na univerzalno, a isto tako i težnju pojedinaca da se osamostale (o čemu svedoče Mišle, Tokvil u jednom periodu, ili Bares). Što se pak tiče egocentrista - Renea i njegovog bezbrojnog potomstva - oni su zaokupljeni isključivo samima sobom i ne žele da posmatraju stvari ni iz univerzalističke perspektive, ni iz perspektive nacionalnih kultura. U sva tri slučaja rezultati su jadni.

Monteskjeova i Rusoova pouka sastoji se, međutim, u tvrđenju o neophodnosti tih triju vidova ljudskog bića, triju nivoa organizovanja njegovog života, kao i u upozorenju protiv toga da bilo koji od njih bude eliminisan, ili dva od njih u korist trećeg. Monteskje ume da prizna pravo pojedinca na samostalnost, na ličnu bezbednost, na slobodu privatnog života; pa ipak, on ne zaboravlja na snagu kulturne pripadnosti (duh nacijâ). Najzad, mada to njegovi savremenici nisu uvek zapažali, on se ne odriče ni od pozivanja na univerzalno, koje je jedina mogućna osnova vrednosnih sudova: tiranija zaslužuje osudu bez obzira na podneblje, a ono što je korisno za čovečanstvo treba da ima prednost nad onim što je dobro za otadžbinu. Isto važi i za Rusoa, koji ovako opisuje različite odnose u koje čovek biva uključen: "Pošto je sebe razmotrio u svojim fizičkim odnosima sa drugim bićima i u svojim moralnim odnosima sa drugim ljudima, ostaje mu da sebe razmotri u svojim građanskim odnosima sa svojim sunarodnicima" (*Emil*, V, str. 833). Lični, društveni, kulturni ili moralni život ne treba ni da budu ukinuti, ni da jedan od njih bude zamena drugom; ljudsko biće je mnogostruko i učiniti ga jedinstvenim znači osakatiti ga.

Ali nije dovoljno suprotstaviti humanizam njegovim izopačenim oblicima i dati mu prednost nad njima; treba se upitati i kako je do tih izopačenja došlo. Što se tiče egocentrizma, stvari izgledaju relativno jasne: kod njega je reč jednostavno o hipertrofiranom načelu samostalnosti pojedinca, o preterivanju na pravcu kojim su prvi koraci humanističke filozofije zaista vodili: ne zadovoljavajući se time da u pojedincu vide samo nužni entitet, pretvorili su ga u celinu koja je sebi dovoljna. Stvari, međutim, drukčije stoje sa nacionalizmom, scijentizmom, rasizmom, pa i sa egzotizmom. Te su se doktrine tako dobro "ukorenile" zato što su u sebi nosile vrednosti koje nisu nalazile drugi izražajni oblik i čije se pomanjkanje osećalo. Nabrojmo ih: scijentizam stavlja nauku na mesto religije; nacionalizam pridaje vrednost pripadanju društvenoj i kulturnoj grupi;rasizam ističe nužnost po-

stojanja hijerarhije ljudskih bića; primitivistički egzotizam takođe smatra vrednom zajednicu, a ne beskrajno mnoštvo atomizovanih jedinki, on radije daje prednost interpersonalnim odnosima nego onima koji se uspostavljaju između osoba i stvari.

Proučimo li te nabrojane vrednosti koje su sadržane ili naglašene u izopačenim vidovima humanizma, možemo doći do dva zaključka. Prvi je da je poreklo svih tih vrednosti u holističkoj ideologiji. I zaista, holističko društvo je to u kojemu se poštuju religiozni koncenzus, hijerarhija bića i društvenih položaja, grupa pre nego pojedinac, socijalni pre nego ekonomski činioci. Sve se zbivalo kao da je pobedu individualističke ideologije, koja je u temelju modernih demokratskih režima, pratilo potiskivanje holističkih vrednosti koje se, međutim, nisu mirile s takvom sudbinom, pa su ponovo iskrsle u više ili manje čudovišnim oblicima kakvi su nacionalizam, rasizam ili totalitarna utopija.

Drugi zaključak proističe iz prvog. Na izvestan način posmatrane, i holistička i individualistička ideologija pružaju samo delimične predstave o svetu. One proglašavaju primarnim izvesne osobenosti ljudskog života i podređuju im ostale. To znaši da je pogrešno videti samo dobro na jednoj strani a samo zlo na drugoj. Naša sadašnja privrženost vrednostima proizašlim iz individualizma (humanizmu) ne može biti dovedena u pitanje. Ali bilo bi i te kako korisno, kao što je još Luj Dimon predlagao, da *odmerimo* taj humanizam pomoću vrednosti i principa uzetih drugde. To je mogućno u svakom onom slučaju kad nije reč o bitnim neslaganjima već o ponovnom artikulisanju odnosa između glavnih i podređenih elemenata. U tome je čak jedina naša nada da ćemo ovladati silama koje deluju iza tih holističkih vrednosti; moramo nastojati da ih pripitomimo ukoliko ne želimo da se one ponovo pojave pod grotesknom ali pretećom maskom rasizma ili totalitarizma.

Stoga bi trebalo naći nove načine na koje bi se potisnute holističke vrednosti mogle izraziti. Scijentizam je mogao imati uspeha samo zato što je popunio prazninu nastalu time što je religija izgubila ulogu vodiča u ljudskom ponašanju; to mesto mora zaista biti popunjeno, ali ne tako što će nauka postati predmet idolatrije; veliki etički principi, oko kojih je nastao i na kojima se zasniva demokratski konsenzus, moraju da budu ti koji će kontrolisati kako primenu nauke, tako i ideološke krajnosti. Rasizam ozakonjuje postojanje hijerarhije među bićima: ničemu ne služi da poričemo njeno postojanje, kao ni potrebu koju za njim osećamo; ali treba odbaciti naivni biologizam i otvoreno ustanoviti naše vlastite hijerarhije, koje su duhovne a ne fizičke: ništa nas ne primorava da prihvatimo relativističko shvatanje po kojem "jedno vredi koliko i drugo". Nacionalizam vrednuje pripadanje grupi: ali treba biti slep pa misliti da je značaj tog pripadanja nikakav ili zanemarljiv (mada i oslobađanje od grupe može imati svoju vred-

nost); međutim, ono što zauzvrat možemo tvrditi jeste da snažni osećaj kulturne pripadnosti ničim ne podrazumeva nekakav građanski patriotizam, kao i da su grupe kojima pripadamo mnogobrojne i različite po veličini i po svojoj prirodi: to su, s jedne strane, porodica, kvart, grad, oblast, zemlja, grupa zemalja, a s druge strane, to su grupe određene profesijom, starošću, polom, sredinom. Primitivistički egzotizam nostalgično priziva u sećanje mesta i doba u kojima su pojedinci umeli da budu "čovečni" jedni prema drugima ili da žive u saglasju sa prirodnom sredinom; moženo, zaista, težiti takvim vrednostima ne morajući pri tom da se podvrgnemo dijetetkoj ishrani isključivo pirinčom.

Jedan dobro odmereni humanizam mogao bi nas zaštititi od jučerašnjih i današnjih zabluda. Prestanimo sa olakim asocijacijama: zahtevati pravnu jednakost svih ljudskih bića nipošto ne znači odustati od hijerarhije vrednosti;to što su nam drage samostalnost i sloboda pojedinaca ne obavezuje nas da odbacimo svaku solidarnost;priznavanje jednog javnog morala ne povlači za sobom neizbežni povratak u vreme verske netrpeljivosti i Inkvizicije;kao što ni traženje kontakta sa prirodom ne znači povratak u pećinsko doba.

Još nekoliko reči na kraju. Monteskje i Ruso možda su bolje od drugih shvatili složenost ljudskog života i formulisali jedan uzvišeniji ideal; pa ipak, oni nisu našli lek za sve ni rešenje svih naših problema. Oni su, naime, znali da su čoveku (suprotno onome što su tvrdili drugi mislioci, pesimisti ili cinici) svojstveni pravičnost, moralno čulo, sposobnost da se uzdigne iznad sebe, ali da su mu isto tako svojstveni i egoizam, želja za vlašću, sklonost jednostranim rešenjima. Među bitne osobine pojedinca, ili pak društva, svrstavaju se i njihove "mane" a ne samo njihove odlike. Svako, dakle, mora težiti tome da u njemu ono bolje prevagne nad onim što je loše. Neke društvene strukture ("umerene") olakšavaju taj zadatak; druge ("tiranske") čine ga složenijim: treba učiniti sve da prve odnesu prevagu nad drugima; ali nijedna od njih ne oslobađa pojedinca onog posla koji mu pada u deo jer nijedna ne vodi automatski dobru. Mudrost nije ni nasledna ni zarazna: možemo je postići u većoj ili manjoj meri, ali uvek i jedino sami, ne samim tim što pripadamo nekoj grupi ili državi. I najbolji režim na svetu samo je najmanje rđav; pa čak i ako u njemu živimo, sve nam tek predstoji da uradimo. Naučiti se životu sa drugima predstavlja deo te mudrosti.

Bibliografija

1. AUTORI KOJI SU PREDMET OVE KNJIGE

Artaud, A., (1896-1948)
Messages rèvolutionnaires (1936), Gallimard, 1971.
Les Tarahumaras (1936), Gallimard, 1974.

Barrès, M., (1862-1923)
L'Œuvre de Maurice Barrès, Club de l'honnête homme, 20 vol., 1965-1969.
- «Intervention à la Chambre» (1906), t. V.
- «Une enquête au pays du Levant» (1923), t. XI.
Scènes et Doctrines du nationalisme (1902), 2. vol., 1925.
«Lettre à Maurras» (1908), in Ch. Maurras, *Enquête sur la monarchie*, 1924.

Bonald, L. de, (1754-1840)
Thèorie du pouvoir politique et religieux (1796), 1843.

Buffon, G.-L. L. de, (1707-1788)
Œuvres complètes, Pourrat Frères, 22 vol., 1833-1834.
De l'homme (1749), Maspero, 1971.

Chateaubriand, F.-R. de, (1768-1848)
Atala, Renè (1801, 1802), Garnier-Flammarion, 1964.
Itinèraire de Paris à Jérusalem (1811), Garnier-Flammarion, 1968.
Mémoires d'outre-tombe (1850), Ministère de l'Éducation natinale, 2 vol., 1972.
Les Natchez (1826), 1831.
Voyages (1827), 1829.

Cloots, A., (1755-1794)
«Discours» (1790), *Procès-verbal de l'Assemblée nationale*, t. XXII.
Lettre à un prince d'Allemagne, 1791.
La République universelle, 1792.

Comte, A., (1798-1857)
Système de politique positive, 4 vol., 1848-1854.

Condorcet, M.-J.-A.-N. de, (1743-1794)
Œuvres, 12 vol., 1847-1849.
- «De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe» (1786), t. VIII.
- «Discours de réception à l'Académie française» (1782), t. I.
- «Fragment de justification» (1793), t. I.
- «Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de *l'Esprit des lois*» (1780), t. I.
- «Réflexions sur l'esclavage des nègres» (1781), t. VII.

Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1793), Éditions sociales, 1971.

Descartes, R., (1596-1650)
Œeuvres et Lettres, Gallimard-Pléiade, 1953.

Diderot, D., (1713-1784)
«Supplément au voyage de Bougainville» (1772), *Œuvres philosophiques*, Garnier, 1964.

Ferry, J., (1832-1893)
Discours et Opinions, 7 vol., 1893-1898.
- «Discours à la Chambre» (1885), t. V.
- «Préface» à *Tonquin et la mére-patrie* (1890), t. V.

Gérando, J.-M. de, (1772-1842)
«Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages» (1800), in J. Copans, J. Jamin (éd.), *Aux origines de l'anthropologie française,* Le Sycomore, 1978.

Gobineau, J.-A. de, (1816-1882)
Essai sur l'inégalité des races humaines (1853-1855), *Œuvres*, t. I. Gallimard-Pléiade, 1983.
«Lettres à Tocqueville» in A. de Tocqueville, *Œuvres complètes*, Gallimard, t. IX, 1959.

Helvétius, Cl.-A., (1715-1771)
Traité de l'esprit (1758), *Œuvres complètes*, t. I et II, 1827.
«Lettre à Montesquieu», «Lettre à Saurin» (1747), in Ch. de Montesquieu, *Œuvres*, t. VIII, 1819.

La Bruyère, J. de, (1645-1696)
Œuvres complètes, Gallimard-Pléiade, 1951.
- «Les Caractères, ou les mœurs de ce siècle» (1688).
- «Discours prononcé â l'Académie française» (1694).

Lahontan, L.-A., (1666-1715)
Nouveaux Voyages, Mémoires de l'Amérique septentrionale, Dialogues curieux entre l'Auteur et un Sauvage (1703-1705), 1931.

Lanessan, J.-M. de, (1843-1919)
L'Expansion coloniale de la France, 1886.
L'Indo-Chine française, 1889.
Principes de colonisation, 1897.

Le Bon, G., (1841-1931)
Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples (1894), 1902.

Lévi-Strauss, Cl., (1908)
Anthropologie structurale, Plon, 1958.
Anthropologie structurale deux, Plon, 1973.
Le Cru et le Cuit, Plon, 1964.
«Entretien», *Le Monde*, le 21 janvier 1979.
L'Homme nu, Plon, 1971.
L'Identité, séminaire dirigé par Cl. L.-S. (1977), PUF, 1983.
«Introduction à l'œuvre de M. Mauss», in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1950.
La Pensée sauvage, Plon, 1962.
Le Regard éloigné, Plon, 1983.
Tristes Tropiques (1955), Plon, 1965.

Loti, P., (1850-1923)
Aziyadé (1879), Calmann-Lévy, 1987.
Madame Chrysanthème (1887), 1914.
Le Mariage de Loti (Rarahu) (1880), 1923.
Le Roman d'un spahi (1881), Presses Pocket, 1987.

Maistre, J. de, (1753-1821)
Considérations sur la France (1797), Garnier, 1980.

Maurras, Ch., (1868-1952)
Œuvres capitales, Flammarion, 4 vol., 1954.
- «L'avenir du nationalisme français» (1949), t. II.

- «Mes idées politiques» (1937), t. II.
Enquête sur la monarchie (1909), 1924.

Michaux, H., (1899-1984)
Ecuador (1929), Gallimard, 1974.
Un barbare en Asie (1933, 1967), Gallimard, 1982.

Michelet, J., (1798-1874)
Œuvres complètes, Flammarion, 1971 s.
- *Histoire de France* (1833-1869), t. IV, 1974.
- *Introduction à l'histoire universelle* (1831), t. II, 1972.
La France devant l'Europe (1871), *Œuvres complètes*, t. XXXVII, 1898.
Le Peuple (1846), Flammarion, 1974.

Montaigne, M. de, (1533-1592)
Essais (1580-1588), *Œuvres complètes*, Gallimard-Pléiade, 1967.

Montesquieu, Ch. de, (1689-1755)
Œuvres complètes, Seuil, 1964.
- *De l'esprit des lois* (1748).
- «Essai sur le goût» (1754).
- *Lettres persanes* (1721).
- *Pensées*.
- «Traité des devoirs».
«Lettres». *Œuvres complètes,* Nagel, 3 vol., t. III, 1955.

Nizan, P., (1905-1940)
Aden Arabie (1932), La Découverte, 1984.

Pascal, B., (1623-1662)
Pensées (1657-1662), Garnier, 1966.

Péguy, Ch., (1873-1914)
L'Argent suite, 1913.
«Lettres à Millerand», in A. Martin, «Péguy et Millerend», *Feuillets de l'amitié Charles Péguy*, 1979.
Notre Jeunesse, 1910.
Notre Patrie, 1905.
Victor-Marie, comte Hugo, 1910.

Renan, E., (1823-1892)
Œuvres complètes, 10 vol., Calmann-Lévy, 1947-1961.
- *L'Avenir de la science* (1848), t. III.
- «L'avenir religieux des sociétés modernes» (1860), t. I.
- *Caliban* (1878), t. III.
- «La chaire d'hébreu au Collège de France» (1862), t. I.
- «Conférence faite à l'Alliance pour la propagation de la langue française» (1888), t. II.
- «De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation» (1862), t. II.
- «Le désert et le Soudan» (1854), t. II.
- «Dialogues philosophiques» (1871), t. I.
- *Dialogues et Fragments philosophiques* (1876), t. I.
- «Discours à la conférence "Scientia"» (1855), t. I.
- «Discours de réception à l'Académie française» (1879), t. I.
- *Discours et Conférences* (1887), t. I.
- «Discours prononcé au Collège de France» (1884), t. I.
- *Drames philosophiques* (1888), t. III.
- «L'eau de jouvence» (1881), t. III.
- «Examen de conscience philosophique» (1888), t. II.
- «La guerre entre la France et l'Allemagne» (1870), t. I.
- «Histoire de l'instruction publique en Chine» (1847), t. II.
- *Histoire du peuple d'Israël* (1887-1891), t. VI.
- *Histoire générale et Système comparé des langues sémitiques* (1855), t. VIII.
- « L'instruction supérieure en France» (1864), t. I.
- «L'Islamisme et la science» (1883), t. I.
- «Le Judaïsme comme race et comme religion» (1883), t. I.
- «Lettre à Gobineau» (du 26 juin 1856), t. X.
- «Lettre à M. Guérault» (1862), t. I.
- «Lettre à M. Strauss» (1870), t. I.
- «M. Cousin» (1858), t. II.
- «M. de Sacy et l'école libérale» (1858), t. II.
- *Mélanges d'histoire et de voyages* (1878), t. II.
- «La métaphysique et son avenir» (1860), t. I.
- «La monarchie constitutionnelle en France» (1869), t. I.
- «Nouvelle lettre à M. Strauss» (1871), t. I.
- *De l'origine du langage* (1848-1858), t. VIII.
- «La part de la famille et de l'État dans l'éducation» (1869, t. I.
- «Philosophie de l'histoire contemporaine» (1859), t. I.
- «Le prêtre de Némi» (1885), t. III.
- «Qu'est-ce qu-une nation?» (1882), t. I.
- *Questions contemporaines* (1868), t. I.

- «La réforme intellectuelle et morale de la France» (1871), t. I.
- «Les sciences de la nature et les sciences historiques» (1863), t. I.
- «Des services rendus aux sciences historiques par la philologie» (1878), t. VIII.
- «La société berbère» (1873), t. II.
- *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (1883), t. II.

Rousseau, J.-J., (1712-1778)
Œuvres complètes, Gallimard-Pléiade, 4 vol., 1959-1969.
- *Les Confessions* (1770), t. I.
- *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1772), t. III.
- *Du contrat social* (1761), t. III.
- *Du contrat social*, première version (1760), t. III.
- *Dialogues* (1772-1776), t. I.
- *Discours sur les sciences et les arts (Premier discours)* (1749), t. III.
- *Discours sur l'origine de l'inégalité (Deuxième discours)* (1754), t. III.
- «Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre» (1756-1757), t. III.
- *Émile* (1761), t. IV.
- «Fragments politiques» (1754-1760), t. III.
- *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* (1758), t. II.
- «Lettre à Beaumont» (1762), t. IV.
- *Lettres écrites de la montagne* (1764), t. III.

Essai sur l'origine des langues (1755), Bordeaux, Dicros, 1968.
Lettre à d'Alembert (1758), Garnier-Flammarion, 1967.

Sade, D.-A.-F. de, (1740-1814)
La Philosophie dans le boudoir (1795), *Œuvres complètes*, J.-J. Pauvert, t. XXV, 1968.

Saint-Simon, H. de, (1760-1825)
De la réorganisation de la société européenne (en collaboration avec Augustin Thierry) (1814), *Œuvres choisies*, 3 vol., Bruxelles, t. II, 1859.

Segalen, V., (1878-1919)
Briques et Tuiles (1909), Montpellier, Fata Morgana, 1975.
Équipée (1915), *Stèles* (1912); *Stèles, Peintures, Équipée*, Plon, 1970.
Essai sur l'exotisme (1904-1918), Montpellier, Fata Morgana, 1978.
Voyage au pays du réel (1914), Le Nouveau Commerce, 1980.

Sieyès, E., (1748-1836)
Qu'est-ce que le tiers état? (1789), PUF, 1982.
Opinion du 2 thermidor, an III, Convention natinale, an III.

Taine, H., (1828-1893)
Derniers Essais de critique et d'histoire, 1894.
Essais de critique et d'histoire (1866), 1923.
Histoire de la littérature anglaise (1864), 1905.
Les Origines de la France contemporaine, 1876-1896.
«Philosophie de l'art dans les Pays-Bas» (1868), *Philosophie de l'art*, Fayard, 1985.

Tocqueville, A. de, (1805-1859)
Œuvres complètes, Gallimard, 1951 et *sq*.
- «L'émancipation des esclaves» (1843), t. III, vol. 1.
- «L'Inde, plan» (1843), t. III, vol. 1.
- «Intervention» (1846), t. III. vol. 1.
- «Lettre sur l'Algérie» (1837), t. III, vol. 1.
- «Lettres à Gobineau», t. IX.
- «Lettres à J. S. Mill», t. VI, vol. 1.
- «Rapport» (1839), t. III, vol. 1.
- «Rapport sur l'Algérie» (1847), t. III, vol. 1.
- «Travail sur l'Algérie» (1841), t. III, vol. 1.
- «Notes de voyage en Algérie» (1841), t. V, vol. 2.
Œuvres complètes, 9. vol., 1864-1867.
- «Lettre à Lord Hatherton» (du 27 novembre 1857), t. VI.
- «Lettre à Senior» (du 15 novembre 1857), t. VI.
- «Voyage aux États-Unis» (1831), t. VIII.
De la démocratie en Amérique (1835-1840), 2 vol., Garnier-Flammarion, 1981.
«Lettre à Lamoricière» (du 5 avril 1846), in A. Jardin, *A. de Tocqueville, 1805-1859*, Hachette, 1984.

Voltaire, F.-M., (1694-1778)
Œuvres complètes, 52 vol., 1877-1885.
- *Annales de l'Empire* (1753), t. XIII.
- *Dictionnaire philosophique* (1764), t. XX.
- *Pensées sur le gouvernement* (1752), t. XXIII.
- *Traitè de métaphysique* (1734), t. XXII.
Essai sur les mœurs (1756-1775), 2. vol., Garnier, 1963.

2. OSTALI AUTORI

Ageron, Ch.-R., *France coloniale ou parti colonial?*, PUF, 1978.
Alambert, J. d', «Éloge de Montesquieu», in Montesquieu, *Œuvres*, t. VIII, 1819.
Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism,* New York; *Les Origines du totalitarisme*, Seuil, 1972.
Aristote, *La Politique*, Vrin, 1982.
Aron, R., *Les Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967.
Atkinson, G., *Les Relations de voyage au XVII siècle et l'Évolution des idées*, 1927.
- *Le Sentiment de la nature et le Retour à la vie simple, 1690-1740*, Minard, 1960.
Aulard, A., *Le Patriotisme français de la Renaissance à la Révolution*, 1921.
Barthes, R., *L'Empire des signes* (1970), Flammarion, 1980.
Barzun, J., *Race, A Study in Superstition* (1937), New York, 1965.
Baudelaire, Ch., «L'invitation au voyage» (1857), *Œuvres complètes*, Gallimard-Pléiade, t. I, 1975.
Bénichou, P., *Le Temps des prophètes*, Gallimard, 1977.
Berlin, I., *Against the Current,* Harmondsworth, 1979.
- *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969.
Bossuet, J.-B., *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (1704), Genève, Droz, 1967.
Bouiller, H., *Victor Segalen*, Mercure de France, 1961.
Bugeaud, Th.-R., *Par l'épée et par la charrue: écrits et discours de Bugeaud*, PUF, 1948.
Cahm, E., *Péguy et le Nationalisme français*, Cahiers de l'Amitié Ch. Péguy, 1972.
Chinard, G., *L'Amérique et le Rêve exotique dans la littérature française aux XVII et XVIII siècles*, 1913.
Constant, B., «De M. Dunoyer et de quelques-uns de ses ouvrages» (1826), *De libertè chez les Modernes*, Hachette, 1980.
- *Principes de politique* (1806), Genève, Droz, 1980.
- *Les Constitutions de la France*, Garnier-Flammarion, 1979.
Darathé, R., «Patriotisme et nationalisme au XVIII siècle», *Annales de philosophie politique*, IX (1969).
Duchet, M., *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Flammarion, 1977.
Durand-Maillane, P.-T., *Histoire apologétique du Comité ecclésiastique de l'Assemblée nationale*, 1791.
Dumont, L., *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983.
Ferry, L., Renaut, A., *Heidegger et les Modernes*, Grasset, 1988.

Dom Ferlus, *Le Patriotisme chrétien*, 1787.
Galard, J., «Descartes et les Pays-Bas», in *La France aux Pays-Bas*, Vianen, Kwadrat, 1985.
Gaultier, J., de, *Le Bovarysme*, 1892.
Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Ithaca, N.Y., 1983.
Girardet, R., *L'Idée coloniale en France, 1871-1914* (1972), Hachette, 1986.
- *Le Nationalisme français. Anthologie* (1966), Seuil, 1983.
Goldschmidt, V., *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, 1974.
- «Introduction à Montesquieu», *Écrits*, t. II, Vrin, 1984.
Gouhier, H., *La Jeunesse d'Auguste Comte et la Formation du positivisme*, 3 vol., 1933-1941.
Gusdorf, G., *Les Sciences humaines et la Pansée occidentale*, t. VI, *L'Avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Payot, 1973.
Hérodote, *L'Enquête,* Gallimard-Pléiade, 1964.
Hitler, A., *Mein Kampf (Mon combat)* (1925-1927), 1934.
Homère, *Iliade, Odyssée,* Gallimard-Pléiade, 1955.
Ives de Paris, *Morales chrétiennes*, 1643.
Kant, E., «Fondements de la métaphysique des mœurs» (1785), *Œuvres philosophiques*, Gallimard-Pléiade, t. II, 1985.
Kohn, H., *The Age of Nationalism*, New York, 1962.
- *The Idea of Nationalism*, New York, 1944.
La Rochefoucauld, F., de, *Maximes* (1665), Garnier, 1967.
Leroy-Beaulieu, P., *De la colonisation chez les peuples modernes* (1874), 2 vol., 1902.
Léry, J. de, *Histoire d'un voyage faict en la terre de Brésil* (1578), Plasma, 1980.
Prince de Ligne, *Lettres écrites de Russie*, 1782.
Lovejoy, A., «On the so-called primitivism of Rousseau's *Discourse on Inequality*» (1923), *Essays on the History of Ideas*, Baltimore, 1948.
Mathiez, A., *La Révolution et les Étrangers*, 1918.
Mill, J. S., «Lettres à Tocqueville», in A. de Tocqueville, *Œuvres complètes*. Gallimard, t. VI, vol. 1, 1954.
Poliakov, L., *Le Mythe aryen* (1971), Bruxelles, Complexe, 1987.
Popper, K., *Conjectures et Réfutations* (1963), Payot, 1985.
Quella-Villéger, A., *Pierre Loti l'incompris*, Presses de la Renaissance, 1986.
Renaut, A., «L'idée fichtéenne de nation», *Cahiers de philosophie politique et juridique*. XIV, 1988.
Richter, M., «Tocqueville on Algeria», *Review of Politics*, XXV (1963).
Robespierre, M. de, *Discours 1793-1794 (Œuvres*, t. 10), PUF, 1967.
Roger, J., *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII siècle*, A. Colin, 1963.

Ronsard, P., «Discours contre Fortune» (1559), *Œuvres*, t. VII, Didier, 1970.

Saint-Arnaud, *Lettres du maréchal Saint-Arnaud*, 2 vol., 1855.

Saussure, L. de, *Psychologie de la colonisation française*, 1899.

Seillière, E. de, *Le Comte de Gobineau et l'Aryanisme historique*, 1903.

Shklar, J., *Men and Citizen*, Cambridge, 1969.

- *Montesquieu*, Oxford, 1987.

Sternhell, Z., *Maurice Barrès et le Nationalisme français* (1972), Bruxelles, Complexe, 1985.

Strauss, L., *Droit naturel et Histoire* (1953), Plon, 1954.

Taguieff, P.-A., *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, 1988.

Thevet, A., *Singularitez de la France antarctique* (1557), La Découverte, 1983.

Vespucci, A., *Mundus Novus* (1503), in E. Charton (éd.), *Voyageurs anciens et modernes*, t. III, 1863.

Weil, S., *L'Enracinement* (1949), Gallimard, 1977.

Index

Sadržaj

Samostalno autorsko izdanje Ivana Čolovića i Ivana Mesnera. Recenzent: Aljoša Mimica. Urednik: Ivan Čolović. Likovna oprema: Ivan Mesner. Kompjuterski slog i prelom: Paladin i ..., Čika Ljubina 16, Beograd. Adresa izdavača: Biblioteka XX vek, Bulevar Nikole Tesle 6, 11080 Zemun. Štampa: Slovograf, Grčića Milenka 4b, Beograd. Tiraž: 1000 primeraka.

Beograd, 1994.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

321.01

ТОДОРОВ, Цветан
Mi i drugi : francuska misao o ljudskoj raznolikosti / Cvetan Todorov ; preveli sa francuskog Branko Jelić, Mira Perić i Mirjana Zdravković. - Beograd : I. Čolović, I. Mesner 1994 (Beograd : Slovograf). - 396 str. ; 21 cm. - (Biblioteka XX vek. Posebno izdanje)

Prevod dela: Nous et les autres / Tzvetan Todorov. - Tiraž 1000. Bibliografija: str. 383-392. - Registar.

ISBN 86-81493-12-4

316.75 141.7(44)"17/19"
a) Политичка филозофија - Француска - 18-20б
б) Идеологија - Историја
6620684

cvetan todorov

mi i drugi

Nacionalizam vrednuje pripadanje grupi: ali treba biti slep pa misliti da je značaj tog pripadanja nikakav ili zanemarljiv (mada i oslobađanje od grupe može imati svoju vrednost); međutim, ono što zauzvrat možemo tvrditi jeste da snažni osećaj kulturne pripadnosti ničim ne podrazumeva nekakav građanski patriotizam, kao i da su grupe kojima pripadamo mnogobrojne i različite po veličini i po svojoj prirodi: to su, s jedne strane, porodica, kvart, grad, oblast, zemlja, grupa zemalja, a s druge strane, to su grupe određene profesijom, starošću, polom, sredinom. Primitivistički egzotizam nostalgično priziva u sećanje mesta i doba u kojima su pojedinci umeli da budu "čovečni" jedni prema drugima ili da žive u saglasju sa prirodnom sredinom; možemo, zaista, težiti takvim vrednostima ne morajući pri tom da se podvrgnemo dijetetskoj ishrani isključivo pirinčom.

Jedan dobro odmereni humanizam mogao bi nas zaštititi od jučerašnjih i današnjih zabluda. Prestanimo sa olakim asocijacijama: zahtevati pravnu jednakost svih ljudskih bića nipošto ne znači odustati od hijerarhije vrednosti; to što su nam drage samostalnost i sloboda pojedinaca ne obavezuje nas da odbacimo svaku solidarnost; priznavanje jednog javnog morala ne povlači za sobom neizbežni povratak u vreme verske netrpeljivosti i Inkvizicije; kao što ni traženje kontakta sa prirodom ne znači povratak u pećinsko doba.

